

### חיצונות פמשיחיות חילונית

הצינות הייתה התשוקה הפרומתאית של היהודים בעת החדשה. בבניין זאב הרצל, חוות מדינת היהודי, ובאזור בז'גורין, מיסטר המדרינה, דבקה תשובה האדם המודרני להיות איזון לעצמו, למורל נוראל שבתייב את מצבו הנוכחי, לכונן את זהויותו ולבצב את החבורה מחוץ לנסיבות קמלtan. כדי להגשים את פרויקט המודרניות גיטו הסידיה את הנארות, דהינו: את התבונה, את הקידמה ואת המרע בשירות תושוקתם. תשוקה פרומתאית זו עמדה בסיסו האידיאולוגיות הפלוטיות של המאה התשע-עשרה והזינה את דפוצי המשטרים שקמו בעקבותיהם במאה העשרים.<sup>1</sup> הרצל ובז'גורין היו מודרנים בכך שביקשו למך את המיציאות הפלוטית והחברתית בצלמו וברמותו של היהודי החלוני.

במשמעות הדתות וחילוניות עמדה תשוקתו המשיחית-חילונית של האדם המודרני, שהתיימר לעצב במודרניין אין את העולם הזה והן את העולם הבא בתוך העולם הזה. האידיאולוגיות המהפגניות המודרניות, ובכללן הציגות, תרגמו את חמאוים הדתיים הנושנים למושגים חילוניים ופלוטיים: חורת חילנה והיותה לאיסטוויה; מלכות השמים נתחלפה במלכות האדם; והתשועה התרנסנדנטלית הומרה בתשוקה פרומתאית. הרצל ובז'גורין הפנימו את השיעור ההיחסורי של המהפקות הפרומתאיות, והשווינו של ואדם היהודי המודרני עמדה בסיס מתחם המודרניות ובמהכו פועלתם המשיחית-חילונית הפלוטית.

האם ראיי ליהודים לדוחק את הקץ' ולקרב את ביתן דמשיח? האם הם יכולים לשאת את חזון אחידת הימים על כתפיהם הדלות ולהגשים

<sup>1</sup> דו"ד אוחנה, התשוקה הפרומתאית: השורשים האינטלקטואליים של המאה העשורים מרכוז ועד פוקו, ירושלים 2000.

המשיחיות היהודית מיחידת אותה מענפים אחרים של המשיחיות הנוצרית. ייחוד נוסף הוא יחסה להיסטוריה המשממית: העובדה שבנקודות זמן בעבר הייתה ליהודים ריבונות, הביאה לרצונות של סובייקטים יהודים בעלי תודעה עצמית חדש ימיהם כקדם. הפרודוקס הוא שהгалות שימה קונקרטיזציה של העתיד המשיחי נוכח הזיכרון המתיי.<sup>5</sup> השבתאות היהתה ניסיון נועז וiomרני ביותר לעיר את הפסיביות היהודית.

הציונות – שמורדה בגזירות הגלות – צמה בה בעת עם האידיאולוגיות המהפכניות של המאה התשע-עשרה שגם בהן ניכרה משיחיות פרומתאית. במשיחיות זו הגאולה איננה פסיבית או דטרמיניסטית, אלא היא נישאת על ידי סובייקט מודרני, המכונן את עצמו ואת חברתו ומתיימר לעצב גם את עולמו המושלם בתחום המציגות החלקית. במשיחיות הפרומתאית, הפעילות האנושית היא המביאה את הגאולה. לתודעה יהודית מודרנית זו תרמה הפיסתו של הרמב"ם השולל את היסוד הקוסמי בחוץ הגאולה, ובכך מאפשר לדראות בעידן המשיחי התרחשות היסטורית הכהופה לחוקי הטבע. הרמב"ם הבין את המעבר לעידן המשיחי באחרית הימים באמצעות רצינולים.<sup>6</sup> לרצינולווצה זו של התהיליך המשיחי ניכרה השפעה רכה בתודעה הקדרם-ציונית. הענקת האזרחות ליהודים באירופה שלאחר האמנציפציה הפסיקה בעצם את תודעת מצב הגלות, שכן בעקבות האמנציפציה נדרשו היהודים לוטר על הציפייה המשיחית. ניתן לומר שאת הצעד השני ביציאה מהמשיחיות ובכונסה לההיסטוריה עשה – לאחר הצעד הראשון שנתקט הרמב"ם – משה מנדרסון.

השकפה ההיסטורית דידקטית יותר נקבעה ארבעה משכילים יהודים כבר בסוף המאה השמונה-עשרה: דוד פרידלנדר, שלמה מימן, שאל אשר ולצ'רנס בנדז'וד.<sup>7</sup> בהתבססו על דעת מיעוט שצוטטה בתלמיד המגבילה את הפעילות המשיחית לתקופה המקראית, הסיק לצורס בנדז'וד שהאמונה היהודית יכולה להתקיים מעתה בלבד האציפייה המשיחית, שנתגשמה בעידן הנאורות על ידי שליטי המדינות. מכיוון שלא ניתן לzonzo לחלוין את האמונה המשיחית העתיקה, כל שנוטר היהו להעניק לה פירוש מחודש. ואולם, למרות ייחום משיחית לאמנציפציה, סירבו ורבם לבטל את יחסם העתידי לגאולה הלאומית.

**יהודיה חיל אקלעי וצבי הירש קלישר דאו באמנציפציה אתחלתא בגאולה:**

Jacob Katz, 'Israel and the Messiah', *Commentary*, 73 (1982), pp. 34–41. 5

רבקה שׂען-ופנהיים, 'הציונות היא משיחיות (בדיעבד, לא מלכתחילה)', נקודה, 145. 6

(1990), עמ' 24–28. 7

שמעואל פינגר, השכלה וההיסטוריה: תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ירושלים 1995, עמ' 73. 8

הכל להמעשה? האם העידן המשיחי תלוי במעשהיהם של בני אדם? לפניו שלוש גישות המתמודדות עם שאלות אלה: הגישה הראשונה היא גישה דטרמיניסטית, המניחת שהכל נקבע מראש; לפי הגישה השנייה, מועד הגאולה אינו קבוע מראש, והוא יקבע כאשר עם ישראל יהיה ראוי לגאולה; ולפי הגישה השלישי, אמןם ביאת המשיח תתקיים ללא תנאי בזמן קבוע – אך אם ישראל יהיה זכאי הוא יוכל להחיש את הגאולה. שתי הגישות האחרנות אfineנו את דעת הרוב עם ישראל, ולפיהן יהודים מסווגים להאי במעשיהם את ביאת המשיח. מרד בר-כוכבא בשנת 132 לספירה – השילוב האחרון של מלכויות יהודית וחוזן משיחי לפני הגולה – היה קו פרשת המים' ביחס הפסיבי או האקטיבי למשיחיות: מימי החשונאים ועד אליו שיקפו המרידות בשלטון הור תפיסה של פעללה מדינית וצבאית לקירוב הגאולה; אחרי כישלונו נקבע האיסור למרוד והאיסור לעליות בחומה, כאשר בינוים שומה על היהודים להיות בגזירות הגולה.<sup>2</sup> מרד בר-כוכבא, המעשה המשיחי האקטיבי האחרון, יلد אפוא את האמונה המשיחית-הפסיבית של היהודים בימי הביניים.

צמיחה של הציונות הייתה, מנקודת מבטה של ההיסטוריה היהודית, נקודת מפנה במעבר ממשיחיות טרנסצנדרנטלית למשיחיות פרומתאית.<sup>3</sup> כאמור, מרד בר-כוכבא ועד הופעת הציונות, אופינה אמונהם של יהודים רבים ממש קרוב לאלפיים שנה מה שאני מבקש לקרוא 'משיחיות טרנסצנדרנטלית' – משיחיות שליפה הגאולה נתונה לשילוחם של כוחות על-טבעיים וקץ ההיסטוריה נדחף. במסגרת זו, מתקיימת מערכת המושגים והאמונה של מעשה הגאולה בלי קשר לדרכו או לפועלתו של האדם, התהיליך ההיסטורי מתעצב על פי גישה אפוקליפטיבית א-היסטוריה, וכך ההיסטוריה הוא פענוצה של מציאות נסתורת מעניין אנוש, אך קבועה מראש.<sup>4</sup> תפקדו המוגבל של היהודי בימי הביניים היה להסתפק בזיווז הגאולה במשיו האישיים, אך הגאולה עצמה הופקדה בידי מלכות שמים. מצב זה עתיד היה להשתנות בעידן המודרני, אם כי השינוי לא חל ביום אחד.

ההיסטוריה של היהודים היא ההיסטוריה יהודית. שלא כעמים אחרים שהוגלו ונטמו בחברות אחרות במשך ההיסטוריה, בקבוצים יהודים רבים בתפוצות הופנה תודעת הגלות. המשיחיות של רבים מהם הייתה הэн הסיבה לבידול היהודים בגלות הן תוכאתו: האציפייה לגאולה הזינה בידול זה, והbidol העמיק את האציפייה המשיחית לשוב לציון. תלות זו של

אליעזר שביד, 'משיחיות – גלגוליו של רעיון', סקירה הורשית, סח, 31, 12 (1984). 2

דוד אוחנה, משיחיות ומלכתיות: בז'גורין והאנטלקטואלים בין חזון מדינית לתאולוגיה 3

פוליטית, שדה בוקר 2003. 4

שלום רונברג, 'גאולה וההיסטוריה', עלון למורה היסטוריה, 6 (תשנ"ז), עמ' 57–47. 5

אדם הנושא על יدي התנועות הלאומיות בראשית המאה העשורים. מסורת זו משחררת את העבר הלאומי ההרווי, ומקשת לדברי ברדי'צ'סקי להחזיר עטרה לישנה, וכחכיותו: 'הצינות היא המשכה של המשיחיות'.<sup>8</sup>

### הרצל, בן-גוריון והמשיחיות הפרומתאית

המשיחיות הפרומתאית ניכרת היטב בדימויו, בחיו ובכתייתו של הרצל. دور ליטבק, גיבור אלטנוילנד, מביר לאורחיו כי עם התעוררות הלאומית, היהודים המודרניים לא יכולים לצפות למאומה ממחוללי הקשיים המופלאים, כי הכל נתון בוכחות.<sup>9</sup> בהרצל נתגלה הדימוי של 'האנשה משיחית', דבר הבא לידי ביטוי בחלומו כבר בגיל צעיר:

ביהויתי כבן שתיים עשרה שנה נזדמן לידי ספר אשכנזי אחד – את שם הספר איני זוכר כמובן – ובו קראתי במרקחה על אודות משיח מלך ישראל, אשר רבים מהיהודים גם בדורות אלה מחכים אליו בכל יום שיבוא, והוא יבוא בעני רוכב על החמור. [...] שברי האגדה המשיחית עודרו את דמיוני. לבי נתמלא צער וגם געוגעים בלתי ברורים. לא ידעתי בעת הראשונה על מה אני מצטרע ועל מי אני מתגעגע. והנה באחד הלילות, בעולות עלי משכבי, עליה פתחום על לבבי זיכרונו הסיפור של יציאת מצרים.

הסיפור ההיסטורי של יציאת מצרים והאגדה על אודות הגאולה העתידה לבוא על ידי מלך המשיח עלו בלולים בדמיוני. העבר והעתיד – הכל היה ענייני לאגדה יפה ומלאת קסם, למיין שירה רومמה ונחרדה. ובמוחי נולד אז הרעיון לכתוב פואימה על אודות מלך המשיח.ليلות אחדים לא נתן לי רעיון זה לעצום את ענייני. בושתי לספר לאיש הרהורי לבי על דבר מלך המשיח. ידעתי כי ילענו לי ויקראו: 'הנה בעל החלומות!' או ימי הבחינות בבית הספר, באו גם ספרים חדשים (שירי היינריך היננה נחשבו אז ענייני בחדשים, שאך זה מקרוב באו) ויטחו את דעתני מחייב המשיח, אך ב עמוקי, כפי הנראה, נתרקמה האגדה הלאה, גם שלא מדרעתו. והנה באחד הלילות חלמתי חלום נפלא: מלך המשיח בא, והוא יקן מלא

<sup>8</sup> שמואל אלמוג, 'המשיחיות כתגור לציונות', צבי ברס (עורך), משיחיות ואנטטולוגית, ירושלים 1984, עמ' 437.

<sup>9</sup> דיאו רוברט ויטריך, 'הרצל בעקבות המשיח', דוד אריאלי-ייזאול ואחרים (עורכים), מלחמת גוג ומגוג: משיחיות ואנטטולוגיה פוליטית – עבר ויפגimento, תל אביב 2001, עמ' 129.

שהזר הנטכיקטים היהודים נתפס כשלב בדרך לשחרור הקולקטיב היהודי הלאומי. בכך היו למבשיה המסתורתיים של הלאומיות היהודית המודרנית שהייתה התפתחות חדשה במחשבה היהודית, והתייה ו אף דרשה התממשות של חזון משיחי באמצעות מעשה אנושי. מכאן נפתחה הדרך למעבר מההפקני ממשיחיות טרנסצנדרנטלית למשיחיות פרומתאית, שעיקרה אקטיביזציה אנושית של הגאולה: יהודים בעלי תודעה מודרנית בארץ-ישראל הם המאיצים את הפרויקט המשיחי, כולל דרך התישבות בארץ-ישראל, המקורט קץ משיחין.

אםنم היהודים הם שהעניקו את רעיון הבחירה לאומות העולם, אך הפוליטיזציה של המשיחיות היהודית הייתה תוצאה של השפעות זרות. הצחירותיה ההיסטוריה היחסטריות של הפילוסופיה הציונית הושמעו בעקבות ניצחוניותה של תנועות לאומיות אחרות: הרב אלקלעי הטעיף לתחייבות יהודית בארץ-ישראל בהשוואת מלחמות העצמאיות היוניות ועלית הלאומיות הסרבית; הספר רומי ויידושם של משה הסתחרר בהשפעת אידיאליה; משה ליב לילינבלום קרא לתחייה היהודית בעקבות התఈיה הלאומית ההונגרית; ואוטואמנציפציה של יהודה ליב פינסקר נכתב על רקע יסוד ממלכת בולגריה. אי-אפשר אף להבין את שורשי הציונות ואת הולתה מבני לעמוד על יחסיו הגומלין בין התודעה העצמית המשיחית של רבים מהויגי הציונות שביקשו לכונן 'אוטופיה רטטוריבית' במולדתם ההיסטוריה – ובין אקלים הדעות המשיחי הפלוטי של התנועות הלאומיות באירופה.

שתי מסדרות לאומיות התרוצזו במחשבה היהודית המודרנית במפנה המאות. האחת היא המגמה ההיסטוריה-לאומית שאחד העם היה נציגה הבולט. מגמה זו הדגישה את נרכבי דורות העבר בסוללי דרך לתchanת האגולה הלאומית במשמעות הקידמה המערבית. הלאומיות, על פי אחד העם, נשענה גם על המסורת האירופית במאה התשע-עשרה, שביקשה לשלב את הייעור הלאומי בשאיפת הכלויות. לירומי השלישי של ג'וזפה מצ'ני, בעלת הייעור המשיחי, ולפולין של אדם מיצקביץ', 'כיסיטו של האומות' – הוסיף אחד העם את המוטר הלאומי כיעורודה האוניברסלי של הלאומיות היהודית. שלא כמוותם היה דוקוא חשש מהאופי הדרומי והאקטיב-משיחי, ומסיבה זו נרתע מהרצל ומהמשיחיות שלו. אופיו האלטיטיסטי הרהיק אותו מיום רתת הציונות להיות תנועת המונחים. אחרי משבר אוגנדה הזהיר אחד העם כי כל המצדד בזכונות המדיניות דומה לתוכמי שבתי צבי ויעקב פרנק.

המגמה השניה הייתה המסתור האקיסטנציאלית הלאומית-יהודית, ההרואית והאסתטית, מבית מדרשו של מיכה ברדי'צ'סקי. זה היה מסורת גבורת הלקוחה מן התרבות האירופית במאה התשע-עשרה, שהגיעה למיצניה בכתבי תומס קרלילי, ולפיה מיצג הגיבור את הטיפוס החדש של

ב-1901, שלוש שנים לפני פטירת הרצל, פנה אליו אביגדור גריין במכבת לוינה, וביקשו לסייע לבנו דוד גינז (לימים בז'גוריו) בן החמש-עשרה להתקבל לבית מדרש לרובנים המתמחה גם במדעים. המכתב מבוא כאן לראשונה במלואו הן בשל חשיבותו ההיסטורית וסגנוןנו המיויחד, והן בשל היותו עדות בת הזמן לכוחו של 'מלך היהודים' ולהשפעתו העצומה על מיסודה לעתיד של מדינת היהודים:

רְבָא דְעַמִּיהָ, מִדְבָּרָנָא דְאֹמֶתֶיהָ, לִפְנֵי מַלְכִים יִתְיצַב מִרְדֵּךְ הַיּוֹצֵל  
בָּ"י

אָפַכְיִי קְשָׁה לִילְבּוֹא בְּעַנְנִין פְּרָטִי לִפְנֵי אֲדוֹנֵי הַמְּרוּםִים, אֲשֶׁר מְטָרֵת  
חַיּוֹ וּמְגַמֵּת פְּנֵיו הַם עֲנֵנִי כָּל הַאָוֹמֶה, אָפַךְ רַאֲתִי וְנַתְנוֹן אֶל לִיבִּי כִּי  
עֲנֵנִי הַפְּרָטִי הַוָּא נָגַע לְעֲנֵנִי הַכָּלֵל, עַל כֵּן אִמְרָתִי אַשְׁפֵּךְ שִׁיחִי לִפְנֵי  
אֲדוֹנֵי, כִּי מָאֵן דְּכָאֵב לִיהְיָה כָּאֵיכָא אֲזִיל לְבִּי אַסְיָּא וּמַיְשִׁיחָוּשׂ מְצֻוקָּת  
הַנֶּפֶשׁ יִגְדֵּיד צְרוֹתָו לִפְנֵיךְ, אֲדוֹנֵי הַנְּעָלָה, כִּי נְשִׂיאָא אֶלְהִים אַתָּה בְּתַכְוִינוֹ.  
אֲדוֹנֵי וּמְרָעֵינוֹ אַנְשֵׁי הַמּוֹפֵת שָׁמוֹ אֶת לִבְיכֶם זֶה יִמְים וּשְׁנִים לְהַרְמֵם  
אֶת קָרֵן אַוְתָּהוּנָא הַמְּעוּלָל בַּעֲפָר, אֶךְ נְכוֹן לֹא גָּעָלָם מֵאַת אֲדוֹנֵי, כִּי  
הַיִּסְׁוֹד וּהַבְּסִיס לְכָל עַם וּעם הַמָּה בְּנֵי הַגּוֹיִם, כִּי אִם אֵין גְּדִים  
אֵין תִּישִׁים. הַיּוֹ יִמְים וּעַמִּים אֲחָרִים דָּאָגוּ לְבִנְיָנוּ וַיִּקְבְּלוּם בְּזַרְעוֹת  
פְּתָחוֹת לְבָתִי סְפָרָם וּעַשׂו מֵהֶם אַנְשִׁים חַכִּים וּמְשִׁכְלִים אֶבֶל לְאָ  
יְהָוָדִים; וּבְעָוֹנוֹתֵינוֹ הַרְבִּים נָתְקִימָה בָּנוּ קָלְלָתָא אֶלְהִים 'בְּנֵיךְ וּבְנֹתְרֵיךְ  
נְתָנוֹנִים לְעַמְךָ'. אָפַךְ זֶה שְׁנִים אֲחֻdotָּה, אֲשֶׁר גָּם זֹאת לְאַיִתָּה כִּי  
גָּדְלָה שְׁנָאתָם שֶׁל עַם הַארִץ לְנוּ עַתָּה מַאֲהָבָתָם הַכּוֹבָתָן לְנוּ לְפָנֵים,  
וְתַחַת אֲשֶׁר קָרְבָּנוּ לְפָנֵים בַּיד שְׁמָאלָם, יְדָחָנוּ עַתָּה בְּשַׁתִּי יִדִּים...  
וְלֹא יִתְנוּנוּ לְבָקָר בְּבֵית סְפָרָם, כִּי אִם אֶחָד בְּעֵיר וּשְׁנִים בְּמַשְׁפָחָה  
מִמֶּשׁ וּמָה نָעָשָׂה עַתָּה לְבִנְיָנוּ הַאוֹמְלִים וְלַכְּשָׂרְנוֹתָהָם הַנְּעָלִים  
הַהְולָכִים וְכָלִים וּוּרְדִים לְתִמְיוֹן?

הנה גָּם אֲנִי הַצְּעִיר בְּאַלְפִי יִשְׂרָאֵל בְּרַכְנִי הָ' בְּבִנְןָעָלה וּחוֹרֹץ  
בְּלִמְדּוֹדָו עַודְנוּ בְמַבָּחר יְמִי נָעוּרִין, כַּחֲמֵשׁ עַשְׂרֵה שָׁנָה, מְלָא כְּרָסָן  
בְּתַלְמֹוד, וּמְלָבֵד שְׁפָתָנוּ שְׁפַת עֲבָרִית, יְדָעוּ הוּא גָם שְׁפַת הַמִּדְנָה,  
הַכְּמַת הַחַשְׁבָּנוּ וְעוֹד, וּנְפָשָׁוּ חַשְׁקָה בְּלִמְדּוֹדָם אָךְ סָוגָר לִפְנֵי כָל  
בֵּית הַסְּפָר מְבוֹא, כִּי עֲבָרִי הוּא. גַּמְرָתִי אָוֹמֵר לְשַׁלְחוּ חֹצֶה לְאָרֶץ  
לְהַשְׁתָּלֵם בְּמַדְעִים וַיְיַעֲצָנוּ אַחֲדִים לְשַׁלְחוּ וּוֹנָה, כִּי שָׁם יִשְׁגַּם מְרָכֶז  
לְהַכְּמָת הַיְהּוּדִים, בֵּית מַדְרָשָׁה לְרַבְנִים, וְאָוֹמֵר אָבוֹא נָא עַם הַסְּפָר לִפְנֵי  
אֲדוֹנֵי לְהִיּוֹת לְמַלְיִין בְּעֵד בְּנֵי וְלְהִנּוֹת מֵאֲדוֹנֵי עַצְחָה וּתוֹשָׁהָה, כִּי  
מַיְכָמֵהוּ מִוְרָה? וְמַיְכָל בְּלַעֲדֵיו לְיַעֲצֵנִי מָה לְעַשּׂוֹת, אַחֲרֵי כִּי אֵין  
בְּכָחִי לְפָרְנָס אֶת בְּנֵי הַחַבִּיב לִי כָּאֵישׁוֹן עֲנֵי.

הָוד וְתִפְאָרָת, וַיַּחֲנִי עַל זְרוּעוֹתָיו וַיַּדְאֵה אֲתִי עַל כְּנֵפי רֹוח. עַל אֶחָד  
הָעֲנָנִים הַמְּלָאִים זֹהָר פָּגַשְׁנוּ בַּתְּמוֹנָתוּ שֶׁל מְשָׁה רַבְנָה (קָלְסְטָה פְּנֵי  
הַיְהָה דָּוָמָה לִפְנֵי מְשָׁה, הַחֲצֹבִים שִׁישׁ, אֲשֶׁר עָשָׂה מִיכְלָאנְגּוֹלוּ. מִילְדוֹתִי  
הִיִּתְיַיְּהָ אָוֹחֵב לְהַתְּבּוֹנֵן בְּצִיּוֹרִי הַפִּסְלָה הַזֹּהָה). וּמִשְׁיחָ קָרָא לְמְשָׁה: אֶל  
הַיְלָד הַזֹּהָה הַתְּפִלְתָּה! וְלֹא אָמָר: לֹךְ וּבְשָׂר לְהִיּוֹדִים, כִּי עוֹד מַעַט וּבּוֹא  
אָבוֹא וּגְדוֹלָה וּנְפָלוֹת אָעָשָׂה לְעַמִּים וְלְכָל הַעוֹלָם! – הַקִּיצוֹתִי, וְהַגָּנָה  
חַלּוּם. אֶת הַחַלּוּם הַזֶּה שָׁמַרְתִּי בְּלִבִּי, אֶךְ לֹא עָרְבָּתִי לְסִפְרוֹ לְאִישׁ.<sup>10</sup>

דִּימּוֹי הַמִּשְׁיחָ הַמִּשְׁיכָו לְלֹוֹת אֶת הַרְצֵל בְּכָל אֲשֶׁר פָּנָה, אֶם בְּהַעֲרֵצָה וְאֶם  
בְּלִגְלָגָן. מַתְנָגְדִּיו – לִיבְרָלִים, רְפּוֹרְמִים, סּוֹצִיאָלִיסְטִים וְאוֹרְטוֹדוֹקְסִים –  
רָאוּ בְּצִיּוֹנָה תְּנוּעָה פְּסִידּוֹ-מִשְׁיחִית; יִדְיָדוּ מַקס נּוֹרְדָאוּ הַסְּתִיגָּג בְּמַאֲמָרוֹ  
'עַל דְּכָר הַצִּיּוֹנָה' (תְּרִנְחָ) מִיצִירָתָה וְהַזָּה בְּין הַמִּשְׁיחִית וּבְין הַצִּיּוֹנָה; יִרְיבּוּ  
אֶחָד הָעָם הַאֲשִׁימָוּ בְּלִיבֵּי אֲשָׁר כּוֹזְבָּתָה; אַחֲרִים הַשׁוֹווֹה לְשַׁבְּתִי צָבִי, לְדוֹד  
רָאוּבָנִי וְלִשְׁלָמָה מָוֹלָכוּ.

אָגְדַת הַרְצֵל אָכַן נִעְטָה בְּהִילָּה מִשְׁיחִית, וְאֶפְתָּחָה הַפְּנִים אַוְתָה עַד כִּי  
כֵּן שָׁעַרְכָּה בְּעַצְמוֹ הַשְׁוֹוָה בְּינֵי לְשַׁבְּתִי צָבִי: 'הַהְבָּל בֵּין וּבֵין שַׁבְּתִי צָבִי  
(כְּמוֹ שָׁאַנְיָ מַתְאָרוֹ לְעַצְמֵי) מִלְבָד הַשְׁנִינוּיִם בְּאַמְצָעִים הַטְּכַנִּים, הַמְחַזִּיבִים  
לְרָגֵל הַבְּדָל הַתְּקוֹפּוֹת, הַוָּא בּוּה שַׁבְּתִי צָבִי גִּידֵל אֶת עַצְמוֹ כִּדְיַי הַדִּימָוֹת  
לְגָדוֹלִי הָאָרֶן, וְאַיְלוּ אֲנִי מַזְאָתָה בְּלִי תִּפְתַּחְתָּה וְיִצְגַּג אֶת גָּדוֹלִי הָאָרֶן קְטָנִים כְּמוֹנִי'.<sup>11</sup> דָּרְךָ יוֹסֵף  
שָׁמוֹאֵל בְּלִין הַזְּהִירוּ לְבָל תִּפְתַּחְתָּה וְיִצְגַּג אֶת עַצְמוֹ מִשְׁיחִים, שָׁכַן כָּל הַמִּשְׁיחִים  
הַבְּיָאוּ תְּזִצְאָת הָרוֹת אָסּוֹן לְהִיּוֹדִים'; מַרְגָּע שְׁמַשִּׁיחָ 'עֲוטָה בְּשַׁר וּדְם הוּא  
חַדְלָל לְהִיּוֹת הַמוֹשִׁיעַ'.<sup>12</sup> הַרְצֵל נְזָהָר וְלֹא חַצֵּה אֶת הסְּפָר הַשְּׁבָתָאִי. הַמֶּלֶךְ  
וַיִּקְטוֹר עַמְנוֹאֵל הַשְּׁלִישִׁי סִיפֵּר לוֹ בְּפָגִישָׁתָם בְּ-1904 שָׁאַחֲרֵ מִשְׁאָרִי בְּשָׁרוֹ  
הַרְחָוקִים קָשָׁר בְּשַׁבְּתִי צָבִי, וְהַסּוֹף וְשָׁאַל אֲםִי יִשְׁיָּהוּדִים שָׁעוֹד מַצְפִּים  
לְמִשְׁיחָ. הַרְצֵל רָשָׂם בְּיוֹמָנוֹ אֶת תְּשׁוּבָתוֹ לְמַלְךָ:

"כִּמְבוֹן הָוד רְוָמָמָתָךְ, בְּחֹגִים הַדְּתִיִּם. בְּחֹגִים שְׁלָנוּ, בְּקָרְבָּ  
הַמִּשְׁכִּילִים וְהַגְּנוֹרִים, בְּרוּר שָׂאַנְיָן הַדָּבָר הַזֶּה קִיִּם."  
וְאֶזְהָרָבָר לִי שָׁסְכָר שָׁאַנְיָן רָב.

"לֹא, לֹא, Sire, הַתְּנוּעָה הָיא לְאָוֻמִּת טַהָּרָה". וּכְדִי לְשַׁעַשָּׁע אֶת  
סִפְרָתִי לֹו כִּי צִדְרָבָר אַרְצִי-יִשְׂרָאֵל נְמַנְעָתִי מַלְעָלוֹת עַל חִמּוֹר לְבָנָן אוֹ  
סּוֹס לְבָנָן, כִּדְיַי שָׁלָא יִבְכּוּ אַתְּהָיִ וְיִחְשְׁבּוּ אַתְּהָיִ לְמִשְׁיחָ. הָוָא צָחָק".<sup>13</sup>

10 רָאוּבָן בְּדִינְנִין, חִי הַרְצֵל, נְיוֹיְרָק 1919, עַמ' 17-18.

11 וִיסְטְּרִיךְ, (לְעֵיל), הַעֲרָה (9), עַמ' 137.

12 Chaim Bloch, 'Theodor Herzl and Joseph S. Bloch', *Herzl Year Book*, 1 (1958), p. 158.

13 עֲנֵי הַיְהּוּדִים, ג, עַמ' 256.

עם מזימות דוד, אומץ-לב רבי עקיבא, שמת ב'אחד' וענوت הילל את יופי יהודה הנשיה ואהבת אש של רבי יהודה הלווי. [...] פעמים הרבה ארצנו וגליינו לארצוות נוכריות – ועודנו חיים: אלףים שנה שקענו בעבדות, נבזינו והתbezינו, כל עצמותינו יבשו, כל קרן אור חם, רק חושך בית הקברות – ופתחום איש כלו חופש, אור, תקווה, אמונה ועבودה: ופתחום – התעוורות, התקבות, היישרת קומתנו, שאיפה להופש, לעובדה, לתחייה.<sup>18</sup>

במייציפקציה זו של הרצל, מנגיד בז'גוריון בין הגנות, המתוורת כ'עבדות', 'חוושך בית הקברות' – לבין הציווות נסח הרצל, המגלמת חופש, או ר' ותהייה. במקום אחר הוא מתאר את הגנות כ'חווה אומלה, דלה, מרודה, מפוקפקת, ואין להתגאות בה, להפּך – יש לשולול אותה תכילת השיליה'.<sup>19</sup> לשיללת הגנות של בז'גוריון היו השלכות על תפיסתו בדבר 'קפיאות' בהיסטוריה, ושבירת הרצף של ההיסטוריה היהודית.<sup>20</sup>

הציווות הייתה אפוא תנוועה של אוטואמנציפציה – שחדרו עצמי הכרוך בשחרור מהגנות. מאוחר יותר סבר בז'גוריון שהгалות איננה מרחיב פיזי בלבד, אלא היא מצב שבתודעה: אפשר שהוצאננו את היהודים מהгалות, אמר לימי, אך טרם הוצאננו את הגנות מהיהודים. האמנציפציה שבאה כתוצאה מההמהפכה הצרפתית והתמודדות המודרנית באירופה, תבעה מהיהודים מחיקת צלם הלאומי', ולדעתו כמעט שינתה את יהדות אירופה ל'כת דתית'. ואולם 'הרצון ההיסטורי של העם היהודי הכריע, ואמנציפציה לא הביא לידי טמיעה אלא לביטוי חדש של יהוזו הלאומי ושל כסופיו המשיחיים'.<sup>21</sup> האמנציפציה 'הפכה להיות אוטואמנציפציה – תנועת המשיחיים':<sup>22</sup> השחרירות מכבי התרבות והחי הנבר, והונחו יסודות ראשוניים להשחרירות מכבלי התרבות והזורה וחיה הנבר, אם כן, האוטואמנציפציה, להירוש העצמאות הלאומית במולדת העתיקה'. אם כן, האוטואמנציפציה, השחרור העצמי מ'כబלי התרבות' – הייתה בסיס התשוקה הפרומתאית של הציווות.

הרצון הפרומתאי לעיצוב עצמי של היהודי החדש במולדתו, חבע בראש ובראשונה את ביטול הדיכוטומיה שהתקבטה בסיסמת ההשכלה היה אדם בצאתך ויהודי באוהליך'. בז'גוריון איתר את 'הקרע' ביןの人

הנני מחלה את פני אדוני לסלוח לי על בואי להטרידו בעניין פרטני הנוגע לנפשי, כי עד הפעם הנני שונה את דברי, כי הענן הזה אף' שהוא נראה כענין פרטני, הוא עניין כלל'י ועקרוני, כי הוא נוגע בנפשות רבבות אלפי ישראל המבקשים דעת – ואין ...

### השתחייתי

אבייגדור גריין<sup>14</sup>

בז'גוריון לא זכה שהרצל ישיב לאביו, אולם חמש שנים קודם לכן, ב-1896, שנת פרסום מדינת היהודים, כשהתלווה לאביו בהיותו בן עשר לחתפילה בבית הכנסת, שמע כי 'פשט הקול בעיר שמיש בא, והוא נמצא עכשו בזינה, ויש לו ז肯 שחור ושמו הרצל'.<sup>15</sup> סופר עליו שהוא 'גביה-קומה ויפה' תואר ז肯 שחור לו, איש פלאים'.<sup>16</sup> בז'גוריון הביט בתמונהו של הרצל והיה נחוש ללחכת בעקבותיו בו ברגע אל ארץ אבותתי'. וכך כתב מייסד מדינת היהודים על מבשר מדינת היהודים: 'הרצל אמן היה המשיח, שכן חשמל את תחושת הנעור למחשבה כי אכן ארץ-ישראל ניתנה להשגה. ואולם הרצל הוסיף ואמר כי הדבר יתבצע רק במעשה ידינו'.<sup>17</sup>

ההבנה העצמית של בז'גוריון הצעיר ש'מעשה ידינו' הוא התנאי להגשמה משיחיותו החילונית של הרצל – היא מרכזית בעיצובה דרכו האינטלקטואלית והפוליטית בהמשך. שmono שנים לאחר מכן, כשהוא המומתו הפתאומי של הרצל שכונה 'המשיח', כתב בז'גוריון מכתב נרגש אל חברו הטוב שמואל פרום. הדברים מתרקים בבחינת הבניה מיתה (הגיאוגרפיה) מודעת לעצמה של הרצל המתוואר כ'שימוש הציונות', 'בעל רצון האלים':

השימוש איננו, אבל אורו עודו זורח [...] ניצני התהיה הרעננים, שזרע זה בלשד עצמותיו בלבותינו לא יבלו לנצח! [...] תמיד תנוח מחשבתו הנעללה במוחנו. התשוקה הביברה לעבורת התהיה, שהאציל עליינו בעל רצון האלים, תהמה בקרבנו עד כלותנו את העבורה הגדולה שלה הקريب המניח הגדול את חייו הנישאים.  
[...] לא יקום עוד איש נפלא כזה המאחד בקרבו את גבורת המכבי

18 בז'גוריון, זכרונות (לעיל, הערא 15), עמ' 15.

19 דוד בז'גוריון, 'תשובה למתחמי', דבר, 9.10.1957.

20 יוסף גורני, 'שילת הגנות והחוזה אל ההיסטוריה', שמואל-נוה איזונשטייט ומשה ליסק (עורכים), 'הציונות והחוזה לאיסטוריה: הערכה מחודש', ירושלים 1999, עמ' 356; אנטה

שפירא, 'יאן הילקה "שלילת הגנות"', אלפיהם, 25 (2003), עמ' 18.

21 דוד בז'גוריון, יהוד ויעוד; נצח ישואל, תל אביב תשכ"ד, עמ' 18.

14 ארכין בז'גוריון, חטבת התכתבות, 1901.

15 דוד בז'גוריון, זכרונות, א, תל אביב 1971, עמ' 7.

16 דוד בז'גוריון, בית אב, תל אביב תשל"ה, עמ' 16.

David Ben-Gurion, *Recollections*, London 1970, p. 34 17

שומה עליינו לקחת את גורלנו בידינו. זהו דבר המהפכה היהודית. במילים אחרות: לא א-יכנעה לגלות, אלא ביטולה ועקרותה של הגלות'. ב-ז'גוריון היטיב לקשר בין תשוקתו הפромתאית של הרצל, שיסד תנועה מודרנית של יהודים שביקשו במקובץ למורוד 'אמונה הפסיבית של נצח ישראל' – בין חזונו המשיחי 'לרצות את הגואלה'. האוצרה במלאות שלושים שנה לפטירתו של הרצל ב-1934 הייתה הזדמנות נאותה בעבורו לפרוש את אמונהו המשיחית של אבי הציונות המדינית והזוהה מדינת היהודים:

הרצל העז כאשר לא העז אדם לפניו לא בהיקף החזון, החזון המשיחי, שהוא תמצית ההיסטוריה היהודית, מהבק עולם ומלוואו, מהבק תוכן גואלה, שאין אחריו כל شيء, גואלה עם ישראל, גואלה העולם ותיקון העולם במלכות שדי [...] והרצל לא זכה לראות את חזונו. וזה כנראה מנת-הALKם של כל הגואלים הגזרולים של עמנו. אבל חזונו של הרצל לא נתבודה, והמודר של הרצל, אשר מרד באמונה הפסיבית של נצח ישראל, או הרצון של דוחק הקץ, אשר היה הכוח המניע בפועלתו של הרצל – כמו שהרעין המשיחי, נשמת ההיסטוריה היהודית בגואלה, נסתלף כמה פעמים על ידי משיחי שקר, כך גם לאחר מות הרצל נישא השם הנחדר הזה לא פעם לשוווא עליידי מסלפי תורתו – וועלינו למדוד מהרצל [...] לרצות את הגואלה, ואת הגואלה הגורלה במהרה בימינו.<sup>25</sup>

### מבירא עמייקתא לאיגרא דמא

את הביגורפיה הפוליטית של ב-ז'גוריון ייחודה תפיסה משיחית יהודית, 'משיחיות חילונית אימוננטית' שאיננה מתרחשת בקץ ההיסטוריה. הוא ראה בגואלה תהליך היסטורי המתגשם בשלביהם, ואיתר זיקה הכרחית בין החזזה להיסטוריה, השיבה למרחב הימי-תיכוני, והשינוי במבנה ההיסטורי החברתי-כלכלי של היהודים. מלחתם העולם הראשונה הייתה בעבורו שעת כישר מהפכנית להגשמה שלילוש זה: 'אנו ראשים עכשוויים לנסוט לדוחק את הקץ ולצפות לkapitzת-הדרך'.<sup>26</sup> עם פרוץ המלחמה כתוב ביוםנו: 'מתוך הסערה מגיע אלינו קוֹל שופרו של המשיח'.<sup>27</sup>

ובין היהודי שחזקה את הנפש היהודית בגולה,<sup>22</sup> מודעותו זו של היהודי המודרני ל кру הפנימי בתוכו ולהוור השווין בין דומיו באירופה, הוליכה אותו לביקורת ולביקורת עצמית. ההתקנכות לגלות וניכורו העצמי שלולות אףוא רק בעולם הפוסט-הרצליани: משעה שהיהודי המודרני מגיע לדפלקטיה עצמית ולערבים משלו, מתחילה הוא לשאול את עצמו מדוע השטעבר לנורמות לאומיות של שכנו ועמיתו. הפרדוקס הוא שדווקא יצור חופשי בעידן האמנציפציה, מגלה היהודי את היותו משועבד. תודעה רפלקטיבית זו, שמקורה באמנציפציה ואות מהפכתם של הפרומתאים הציונים.

שיר ההלל של ב-ז'גוריון למחבות הגדלות של העת החדשה – האמריקנית, הצרפתי והרוסית, שהיו כולל יצאות חליצה של התשוקה הפרומתאית – נבע מניסיונו לעצב מציאות חדשה בקיית האדם ולא בקיית אלוהים. אופייה הפומתאי של המהפכה האמריקנית ניכר בכיבוש הטבע, המרחב והאדם בארץ גדולה אחת; 'המהפכה הצרפתית הייתה ברכה לאנושות, ובCLUDי האמונה המשיחית, שלושת הדורות האחרונים של עמנו לא היו עושים את מה שעשו';<sup>23</sup> למחבה הבולשביקית שמר ב-ז'גוריון פינה חמה בלבו כל חייו, אף שעוזה וסורה בידי בניה. ואולם, את המהפכה היהודית ייחד ב-ז'גוריון מן המהיפות המודרניות:

המהפכה היהודית היא אולי הקשה בכל המהיפות בהיסטוריה העולמית, אם כי אינה המהפכה היהודית והראשונה. היו כמו מהיפות גדורות. אכן רק את המהפכהanganlia במאה ה-17, המהפכה אמריקנה ובצרפת במאה ה-18, המהפכה ברוסיה במאה ה-20, ואין אלו האחرونויות. אולם יש הבדל אחד יסודי המקשה ביחס על המהפכה היהודית. כל המהיפות האלו שהיו ושתהיינה בארצות אחרות היו מהיפות נגד משטר, נגד ממשלה מדיני, סוציאלי, כלכלי. המהפכה היהודית היא לא רק נגד משטר אלא נגד גורל, נגד גורל יחיד בימינו של עם יחיד בימינו.<sup>24</sup>

MRIOT שבל ב-ז'גוריון בגורל היהודי הפסיבי שמצויה עם החיים בגולה מוחוץ להיסטוריה – באה לדי ביטוי בהמשך דבריו: 'גושאי המהפכה היהודית ביוםנו אמרו: לא מספיקה אי-יכנעה לגורל, יש להשתלט על גורלנו:

22 שם, עמ' 200-236.

23 דוד ב-ז'גוריון, 'זכות המשיחיות (תשובה לשלהי אכינרי)', בתוק: אוחנה, (לעליל, העלה 3), עמ' 353.

24 דוד ב-ז'גוריון, 'ציורי המהפכה היהודית', במערבה, ג, תל אביב 1957, עמ' 197.

25 דוד ב-ז'גוריון, 'זכונות', ב, 1972, עמ' 117-120.

26 דוד ב-ז'גוריון, 'לקראת העיר', ממwand לעם, תל אביב חט"ז, עמ' 16.

27 דוד ב-ז'גוריון, 'מתן ארץ', שם, עמ' 22.

הסתדרות. הוא בחר את המדינה היהודית העתידית לא רק במושגים ארוגניים ופוליטיים של הקמת מדינה לאומית, אלא בתכנים מהפכנים של תיקון אדם וחיקון עולם: 'ארץ-ישראל עתידה לקום חברה חדשה ועם חדש'. אך לא היה זה מוכן מלאלו, שהרי ציונות היא לא רק בinyin ארץ-ישראל. אפשר לבנות את ארץ-ישראל ותקות ישראל תכוב. אפשר להקים חברה שתהא קלונן. אין קסם בארכ'ישראלי. גם שם אפשר להתגונן. יש גם שם סוחרי נשים. אפשר ליצור קני עבדות ערבית שהיהו לוועה עם היהודי ולאנושות. לבנות עם יהודי ולהודיע [...] נחוצה אידאה מוסרית גדולה'.<sup>31</sup>

גם כיוך הסוכנות היהודית (1935-1948) לא חדר בנציגו להאמין ברעיון המשיחי בקטגוריות אוניברסליות. תקופת זו הייתה גם תקופה האפוקליפסה של העם היהודי באירופה. את יריביו הרויזיוניסטים, ז'בוטינסקי וחבריו, כינה 'משיחי השקר היונקים מפסולת ההיסטוריה...' (שטיփחו) משטר של דם וכובע ועבדות'.<sup>32</sup> בנגדם, 'ציונות היא תנועה משיחית. העם היהודי טיפה חזון גורל ונשגב, חזון אוניברסלי ועולמי, חזון אחרית הימים, חזון הגאולה המשיחית'.

באottaה השנה, שנת 1937, הנקה הקרון הקימת את 'חדר הרצל' בירושלים. בטקס זה הסכים בנציגו עם דברי מנחם אושיסקין שלא הרצל יצר את הרעיון הציוני, שהרי התשובה לשיבת ציון אימננטית בהיסטורייה של העם היהודי. ובכל זאת, מה היה בעיניו החידוש של הוועה מונינת היהודים?

הרצל יצר ממילכויות ציוניות. הוא הפך את העם היהודי ליחידה לאומית פוליטית על ידי הקמת ההסתדרות הציונית. הוא עשה אותו לגורם מרכזי, זה בהכרת עצמו והן בעיניו אומות העולם. הוא לא רק חזזה, כי אם גם ביצע את מחשבתו והניח יסוד לモולדת העברית.<sup>33</sup>

מים רבים זרמו מימי קונגרס בז'ול ועד אז: 'מאז הפקנו גורם פוליטי. בימים בהם נעשה ניסיון כל עליידי האיש הגדול הזה לבוא בדברים עם כמה משלתיי אומות העולם. עבשו נושא עם ישראל על מפעלו והיה לכהן משיחית. בהפלגתו בחזרה בתום ביקורו ב-1923 ברוטה, מעברת המהפהחה המשיחית, כתוב ביוםנו: 'דק מטומטמי המוח וקצרי ההשגה יכולם לדמות שחלהום-המשיח של עשרות דורות שבעי טבל וייסורים היה ריקה'.<sup>34</sup> והמשיך ובכתב על 'חזון התשועה העולמית והגאולה הגודלה, המשיחית'.

ב-1924 היה בנציגו בן 37, וכיון זה בשנתיים פמוציאיה הכללי של שנת 1917 הייתה נקודת מפנה מהפכנית. המהפהча הבולשביקית וה策הרת בלפור לו בהגשה של מעין גאולה היסטורית. לאמורו על ה策הרת בלפור קרא ב'נגוריון' 'גאולה', ובו כתב: 'זו ה策הרה משיחית. זאת ה策הרה של גאולה הפותחת ליהודים לא רק תקופת חדשה בתולדותיהם, אלא הרבה מעבר לזה: היא פותחת מחדש את ההיסטוריה שלהם'.<sup>28</sup> בשנת 1944 קישר בנציגו יישירות בין ה策הרות בלפור לחזון הרצל:

אללו ח' הרצל עוד 13 שנה והיה מגיע לשנת ה-57 בח'יו, היה רואה שהזונו המרדייני קם ויהי: הוכחה זכות עמו面前 המשפט הבינלאומי, ובديוק 19 שנה אחריו פגישתו עם הקיסר הגרמני בירושלים – שח' בנובמבר 1898 – ניתן הצ'ארטר הנכוף לעם ישראל, הפעם לא ידי קיסרות גרמניה שנפלה, אלא על ידי המעצמה העולמית הגודלה שהרצל תלה מראשית ימיו את תקוותיו המרדייניות – על ידי אנגליה, והצ'ארטר נקרא '策הרת בלפור', ונציגות העם היהודי שהרצל הקים ראשונה בעבודה ממשית זכתה להכרה משפטית בינלאומית בinalgומית בדמות הסוכנות היהודית לארכ'ישראלי.<sup>29</sup>

הזיקה שראה בנציגו בין דחיקת הקץ הציונית לדחיקת הקץ הבולשביקית, הייתה מרכיבית להתחפות מחששטו החברתי והפוליטי. הן בעיניו הן בעניין טרוצקי, נכרבו ייחדיו החזן המשיחי וההנדסה החברתית כשני צדדים של אותו מטבח. 'הקומוניזם המלחמתי' מבית מדרשו של טרוצקי התחכו להפוך את רוסיה לממנה צבאי ענק; לאלאף ישות מעורפלת למוכנה הפעולת על פי פקודה מלמעלה. בנציגו, כמו צ'ארטר היה ההצעה בתנות העשרים, חתר לעשות את 'חבדת העובדים' לתכנית ביורוקרטיבית-AMILITRISCHIT של צבא העבודה, תכנית שפונטה 'הקומונה הכללית' של בנציגו. שלב קaddr זה הוביל במניג הצעיר את הסינדרות המאפיין אידיאולוגיות פוליטיות מהפכניות, הקשורות בין מבניות MILITRISTIT-הירידכית לבין מנובלות. בהפלגתו בחזרה בתום ביקורו ב-1923 ברוטה, מעברת המהפהחה המשיחית, כתוב ביוםנו: 'דק מטומטמי המוח וקצרי ההשגה יכולם לדמות שחלהום-המשיח של עשרות דורות שבעי טבל וייסורים היה ריקה'.<sup>30</sup>

ב-1924 היה בנציגו בן 37, וכיון זה בשנתיים פמוציאיה הכללי של

31 שם, מהאריך 23.4.1924.

32 דוד בנציגו, 'תגונעת הפועלם והרויזיוניסטמוס', תל אביב תרצ"ג, עמ' 133-134.

33 'הנוכחות חדר הרצל', דבר, 7.12.1937.

28 דוד בנציגו, 'די גאולה', דער אידיעשר קעטפפער, 16.11.1917.

29 דוד בנציגו, 'מהרצל ועד היום', במכורה, ד, 1957, עמ' 190-191.

30 יומן בנציגו, 15.12.1923, ארכיון בנציגו.

תקווה להטבה, להגנה עצמית. יישוש שחור וחוסר אונים, חילון-ישע וחוסר מוצא'.<sup>36</sup> במצב טרי זה בשנת 1936 זיהה בן-גוריון את הפוטנציאל השילילי של הרעיון המשיחי, המביא לפסיביות יהודית:

יש איזו השראה משיחית במובן השלילי – לא תגברות האמונה בכוחות עצמאיים וחישול הרצון – אלא הזיה מופשטת.<sup>37</sup>

חיזוק להרגשה זו מצא באוטה אספה פומבית שבה ריבר לפני יהודי פולין על הקשיים הפוליטיים ועל הסכנות החמורות, ובالمقابل הייתה התלהבות ללא גבול, כאלו הבאתי בשורת המשיח'.<sup>38</sup> הוא היה מתחסן: היהודי הגולן מתחבאים מן המלך הרתווי, אך אין נוקטים צעדים מעשיים להיחלץ ממצבם. במרקם לקונגרס היהודי העולמי שיגור באותו Woche, ציין בר גורדיון מצד אחד את ימי הסגניר באירופה ואת הפרעות בארץ-ישראל: 'צודרים אכזריים עם תוקין על מצחם ותורת-גוז מתחועבת בשפתם כמו נגידנו בגולה, וכנופיות פורעים מתחנכים במפעל גואלינו בארץ'; ומצד אחר, לא נלאה גם בשעה קשה זאת להטיף לחזונו של הרצל ולהגביר מאמצים לביצוע מהיר ומלא של גאולתו הלאומית בארץ'.

קדאיותיו של בן-גוריון לביצוע מהיר ומלא של הגאולה הלאומית בתקופה שקדמה לפrox מלחמת העולם השנייה, אין מילים בעלים; שנים אלו התחולל שינוי בתפיסת העלייה שהטיפו לה הוא ותנועתו קודם לכך. מתחיפה של עלייה סלקטיבית – אונגרד החלצי המכין את חברות המופת – הוא עבר לגישה של עליית המונחים, הצלחה מיידית של היהודי אירופה. כמו הרצל בטיוטאציה של אוגנדה,<sup>39</sup> הכיר בן-גוריון במצוות ההיסטוריה הקשה הרוצחת לפתחם של היהודים, איתר את גבולותיה ושינה סדרי עדיפויות.

חברת היעד האוטופית פינתה את מקומה להצלת 'אַבְקָה אַדְמָ' של העם היהודי. הצלת יהודי אירופה והפניות בעיקר לארץ-ישראל, חיזקו גם את מHALCO המרכזי של בן-גוריון לאורך כל דרכו הציונית עד אז – הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ-ישראל.

ב-1937 פורסמו המלצות יעדת פיל' לחיקת ארץ-ישראל. בקונגרס הציוני העשירים נימק בן-גוריון את תמייכתו בתכנית, לצורך הדוחק להציג את יהדות אירופה ולহגשים את רעיון המדינה היהודית הולכה למעשה, ولو גם מתוך התפישות עם חזון ארץ-ישראל השלמה. הוא הבין את גודל

<sup>36</sup> יומן בן-גוריון, 26.6.1936. ארכיוון בן-גוריון.

<sup>37</sup> שם.

<sup>38</sup> שם, מתריך 8.8.1936.

Ernst Pawel, *The Labyrinth of Exile: A Life of Theodor Herzl*, 1990, p. 356 39

שנת 1944 הייתה השנה הקשה ביותר לחזון הציוני: תחום הפרידה בין האוטופיה שركם הרצל לאפקליפסה שחווה זה עתה העם היהודי. אותה שנה נשא בן-גוריון נאום במלאות ארבעים שנה למותו של הרצל. בדרכיו, שכותרת הייתה 'מהרצל ועד היום', פרש את האירועים ההיסטוריים מאז הקונגרס הציוני ועד השואה. הרקע לדברים היה חשיפת אימי השואה והוצאתם להורג של יהודי הונגריה באותו ימים ממש: 'מקבוץ יהודי הונגריה בא אלינו הרצל'. קיבוץ היהודי זה, אויל האחרון בין הקיבוצים היהודיים הגדולים באירופה, מperf בימים אלה על הגדרות הנאצי ומובל יומיהם לטבח בקרונות מוות'.<sup>40</sup> יהדות הונגריה, הויסף בן-גוריון, הוציאה מתוכה את ראשוני המעלפים והחלוצים – שטמפר וראב, וגם את הרצל ונורדראו. שני מנהיגים ציוניים אחרים אלה, אמר, אינם הוגם הראשון בתולדות השחרור היהודי: קדמו להם משה – המנהיג והמוחוק, ואחרון – השופר והמסביר. מתחסל מנבאותיו הקוררת של הרצל על האנטישמיות שהתגשמה מהר מן המזופה, כתוב בן-גוריון:

ואילו היה כי אתנו היה רואה עוד דבר – שאפילו החזות הקשה, השחורה משחזר, אשר זהה לפני 48 שנים על מצב ישראל בגולה – היא מרנינה ורודה לעומת מציאות האימים, שגד דמיון השטן לא יכול היה לתאר בזמן שהרצל היה כי. מה היה אפוא בסופם של היהודים? – שאל הרצל לפני חמישים שנה – להרוג את כולם אי-אפשר והתופות הממאיות של הלחן הולכות וმתרוכות – הרדיות וההתעללות ביודים מתרחשות בכל שבוע ושבוע'.  
או עוד האמין שהרוג את כולם אי-אפשר – היה אומר זאת גם היום?<sup>41</sup>

בעת מסעו של בן-גוריון לכיבוש הציונות, הוא נחשף למצוקתם של יהודי אירופה ובמיוחד לו של יהדות פולין, אשר שימושה כר פורה למקסם השוואת של המשיחיות הרויזיוניסטית. הן ז'בוטינסקי הן בן-גוריון ראו נכווה את המצב, אבל הצעותיהם לפתרון היו שונות: ז'בוטינסקי קרא לאבקואציה (פינוי) של יהדות אירופה עם עלייתו של היטלר, ואילו בן-גוריון ראה את 'מצב הבלחות של היהדות הפולנית גופה, מצב של פוגרים פרמננטוי, גם פוליטי, גם פיזי, גם כלכלי וגם מוסרי', אויל הרגה יותר גרווע מאשר בגרמניה [...] הולות מבילהה, העלבון עובר כל גובל, ואין כל שמן של

<sup>34</sup> בן-גוריון במערכה ליעיל, הערה (29), עמ' 184.

<sup>35</sup> שם, עמ' 191.

מיליון או חצי מיליון יהודים במשך שנה, על עצם המפעל היהודי רואה בו את בוא המשיח'.<sup>43</sup>

זאת הייתה הפרטפקטיבה של בּנְגָרוֹיָן בבואו לסכם את תרומת הרצל ב-1944: גם בעיצומה של השואה הוא שמר על זיק התשוקה הפרומתאית הציונית. בכך בלט ייחודה על פני שאר המנהיגים הציוניים הפוטס' הרצליניים, ו מבחנו היה דווקא ברגע הקשה ביותר ליהודים בתולדותיהם – לא פרשת דרייפוס ולא פרעות קישיניב, אלא השמדת שליש מיהדות אירופה. נדרשו ממנו תשומות-נפש לנוכח משפל זה אל החזון הציוני ולדבוק בו, וה מבער שהצית בו את התשוקה הפרומתאית היה הרעיון המשיחי. ואכן, שני העיקרים שאבחן בּנְגָרוֹיָן בנאומו ב-1944 בתכיעתו של הרצל היו: 'שהעם היהודי ייקח את גורלו בידייו ויושיע את עצמו'.<sup>44</sup> אי-אפשר היה להנשך טוב יותר את המשיחיות הפרומתאית: נטילת הגורל ותשועה עצמית.

### חזונו של החוצה

אם כן, המודרניות של המהלך הציוני באה לידי ביטוי במודעות החדשה של היהודים לגורלם וברצונם לעצב את ההיסטוריה שלהם. האידאולוגיה הציונית נולדה מן ההשכלה היהודית, פרי המגע עם ההיסטוריה הכלכלית. למעשה, ההשכלה במאות השמונה-עשרה והתשעה-עשרה הייתה האידאולוגיה המודרנית הראשונה בהיסטוריה של היהודים. כתנועה לאומיות מודרנית, החימירה הציונות לעצב בני אדם ריבוניים שאינם נטונים למורות הפליז' והטולטן; אנשים אוטנטיים בעלי זהות מובחנת. הבחנה בין 'מודרניות' ל'גראות', מעידה אפוא על קיומו של פער בין המצווי לראי בתודעה העצמית הציונית. זה המתח שנתקיים בין יהדות הגולה, מתח בין המצווי ההיסטורי, לבין הראו – הציונות מבית מדרשו של הרצל. הציונות הייתה אפוא הכרעה מודרנית באשר בדרך עיצובה מחדש של הזותות הקולקטיבית היהודית.

בּנְגָרוֹיָן היטיב לנשך את דרישתו המדינית הפוזיטיבית של הרצל מהעם היהודי, להיות כזה אשר 'יכלתו להתייצב על במת ההיסטוריה עם שווה-זכויות וחובות'.<sup>45</sup> נקודת מוצא שוינונית זו הייתה בסיס האוניברסליזם

השעה: 'אני רואה בקונגרס הבא קונגרס לא פחות חשוב מהקונגרס הראשון של הרצל'.<sup>46</sup> וראה בה פרשת דרכים: 'אנו עומדים על סף אסון גדול או על סף כיבוש ההיסטורי עצום'. כמו לנוין עבר הסכם ברסט-ליטובסק, כך הבין בּנְגָרוֹיָן כי לפניו מצב מהפכני הדורש הכרעה היסטורית. באוקטובר 1938 חזה תחזית קודרת לעם היהודי: 'היטלר לא רק אויבתה ומהריבתה של היהודות הגרמנית, משאת נפשו הסידיטית היא השמדת היהודים בעולם כולו'.<sup>47</sup>

ఈיזויתו הקוררות של בּנְגָרוֹיָן לא ריפורט אידין, ולנוכח האסון המתקרב הוא עשה את מה שהיטיב לעשות: להיערך להקמת מדינה. הדרך שהוליכו הרצל וה坦ועה הציונית אל מימוש חזון הבית הלאומי בארץ-ישראל הייתה טרגדית. אך בּנְגָרוֹיָן לא הביטה בזעם, אלא הכנין את התשתית לקליטה של המוני יהודים מהגרים. סוגית בּנְגָרוֹיָן והשואה עדין נותרה חידה לא מפוענחת. המאמצים שרכיבו להצלתם של יהודים אירופה לא נשאו פרי לדabenן הלב, ולדעת רבים, הם לא התאפינו באותה תנופה היונית ואנרגיה פוליטית שכבה בלבו במניג המבקיע. לדעת אחרים, האילוצים היו כה רבים והאפשרויות כה מעטות, שאנשי היישוב היהודי לא יכולו להצליח בכוחם הדר את חיים של אחיהם והוריהם באירופה. על כל פנים, בּנְגָרוֹיָן קרא להתאים את האידאולוגיה הציונית למציאות הקשה, שהרי הציונות איננה 'תאולוגיה מטפיסית', לדבריו, אלא תנועה שחדר משית'.<sup>48</sup> למול 'התופת של דנטה', כביטויו של בּנְגָרוֹיָן, ולנוכח ההשמדה התעשייתית, הוא קיבל החלטה רדייקלית – להציג את הקאים ולא לעסוק באבוד.

בשעה שכח ברל צנלאון בימנו 'אין כוח לפגוש את המחר', רעם בּנְגָרוֹיָן תכנית מדינית ליום לאחרי המלחמה. בתכנית בילטמור (מאי 1942) הוא הצליח לאחד את התנועה הציונית סביב תכנית פועלה מדינית, שבמרכזה קריאה (מרומות) להקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל לאחר המלחמה, והעברת הסמכות להכרעה בענייני עלייה והתיישבות בארץ-ישראל לידי הממסד הציוני. כעבור מחצית השנה יום הקמה של צוות לאומי לתכנון עלייה והתיישבות של המוני יהודים מאירופה. צוות זה, אשר לימים נודע בשם 'וועדת התקיכון', עסק במשך שנים כשבועיים בניצחו של בּנְגָרוֹיָן בגיבוש פרטיה של 'תכנית המיליאן', שכבר הוצגה שבע שנים קודם לכן לפני חברי מפלגתו, ועיקרה: העלה של מיליון יהודים לארץ-ישראל ויישובם בה בפרק זמן קצר ביותר. בימנו כתוב באותו ימים כי אילו עלו

40 יומן בּנְגָרוֹיָן, 13.6.1937. ארכיוון בּנְגָרוֹיָן.

41 טובה פרילינג, ח' בערפל: דור בּנְגָרוֹיָן, הנהגת היישוב ונסיבות הצלחה בשואה, שורה בוקר 1998, עמ' 24.  
42 שם, עמ' 923.

43 יומן בּנְגָרוֹיָן, 19.11.1942. ארכיוון בּנְגָרוֹיָן.

44 בּנְגָרוֹיָן, במערכה (לעל, העלה 29), עמ' 184.

45 שם.  
46 שם, עמ' 45.

ש'יהה העם היהודי בעולם כולו רק אובייקט ומשחק בידי כוחות מדיניים זרים – לשפט או לחסר'. בֶּן־גוריון, שעשה לא פעם שימוש נלווה ומופרך בביטויי 'אבק אדם' בכוונו באופן מטפורי למצבו הרעוע והדוחק של היהודי המודרני, שב ואומר כאן: 'הרצל הפך אבק אדם הנישא על־ידי רוח מצויה ובחלתי מצויה – לעם ולగורם על במת המדיניות הבינלאומית'. סיכומו של דבר: מה שהפניהם בֶּן־גוריון הוא ההכרה שהרצל העניק לעמו לא רק מטרה מדינית אלא אמצעים לミושה, ובראשו ובראשוña התודעה השהעם היהודי הוא כוח פוטנציאלי, סובייקט היסטורי החמוש בתודעה עצמית והמסוגל לנצל את כוחו למען גאות עצמו.<sup>48</sup>

תודעה פרומתאית זו עומדת, אליבא דבן־גוריון, מול 'שתי תפיסות מנוגדות ונפסדות של התודעה העצמית היהודית': הראונה, 'תפיסה הגטו' המצטיינת במשיחיות טרנסנדנטלית, פסיבית, שעיד ביאת הגואל הוטל על היהודים לעמוד בחוסר אונם, אזלת ידם ותלותם בחסדי זרים; והשנניה, 'תפיסה התבולולות' שהרצל נמנה אליה, ולפיה היהודים ישתו לעמים الآחרים אם רק יבטלו את המחיצת ביניהם לבין שכנים. את תפיסת הגטו הרצל כמובן דחה, אך לבסוף נסתלק גם מהתפיסה המתבוללת, שהרי עד הקונגרס הציוני התעלם מיהודי מזרח־אירופה שלא נזקקו לאחד' האנטיימי על מנת לכונן את זהותם הפוזיטיבית ותודעתם הקולקטיבית.

הרצל שאף אפוא לנורמליזציה של העם היהודי. לפניו תוחזו של בֶּן־גוריון הגיע הרצל, חוות הממלכתיות היהודית המודרנית, למסקנה מהפכנית שעם הזמן הפכה מובנת מלאיה, כי העם היהודי הוא עם מכל העמים, לפחות מבחינת הפוטנציאל הפרומתאי. והוא מצטט את הרצל באומרו: 'אין עם יכול להיותו אלא על ידי עצמו'<sup>49</sup> ומוסיף עליו: 'שאלת היהודים יכולה להיפתר רק על ידי היהודים כפי שצין הרצל' לא פעם במדינת היהודים ובנאוויו בקונגרס'. דוקא מפני שאבחן כי הבעה היהודית היא גם בעייתן של אומות העולם והקמת המדינה היהודית היא צורך ביןלאומי – הגיע הרצל למסקנה שرك בכוחו ובפעולתו של העם היהודי עצמו לבנון חדש את ריבונותו. למעשה, יותר משמעיד כאן בֶּן־גוריון על הרצל, הרי הוא מעיד כאן על עצמו; כמו הרצל לפניו, השכיל גם בֶּן־גוריון לעשות פרומתאייזיה של אחרים. הרצל ידע, כמו מהפכנים גדולים בהיסטוריה האנושית, שסביר למצוקת המונחים איןם בהכרח רק סימן להשפלת נניון, אלא הם עשויים להפוך למקור של חיוניות ועוצמה אם יתווסף אליהם דעתן גואל ומשחרר – אם ימירו את הסובללים במנת חלקם העולבה ויסוריהם יוצקו בדרости

האירופי של הנאורות, והוא שהצמיחה את התודעה הפרטיקולרייטית הלאומית־יהודית: אם כוחה הגדרה העצמית היא זכות אוניברסלית המוענקת לכל יהידה אתנית־היסטוריה בעלת תודעה יהודית – מודיע לא יהנו מזכות זו גם היהודים, כמו הצרפתים, האיטלקים ולאומים אחרים באירופה?abisוד הפילוסופיה הציונית של ההיסטוריה לא עמדה 'הגישה הבכינית' של ההיסטוריה היהודית ('המצוקה'), שהציגה במרכזה את האנטיימות כחויה מוכנות וכחמצית הקיום; אלא תפיסה אופטימית של ההיסטוריה היהודית ('משיחיות'), שמעמדם האוונגרדי של היהודים הריבונים בקרב אומות העולם מתבלט בה.

אכן, לא מעט הוגים קדמו לאבי הציונות המדינית, ובמיוחדו של בֶּן־גוריון: 'הרצל כמעט לא חידש כלום בתורת הציונות. לא ברأית הבעל היהודית ופתרונה, בעית העם היהודי לא סיכוי ומצוא בגלות, ולא ברأית הצורך ברכישת טריטוריאלי ושיבת לモולדת'.<sup>50</sup> מבשריו ומקדיםיו של הרצל היו לפי בֶּן־גוריון: יהודה אלקלעי (ש'יהה מושפע לא רק מהמשיחיות היהודית'), ר' חיים אבולעפה, צבי־הירש קלישר, ר' חיים לוריא מצאצאי הארדי', סר משה מונטיפיורי, בנימין דיזראלי, מרדכי עמנואל נח, משה הס פרידיננד לאסאל, פרץ סמולנסקיין, דוד גורדון ומכלום בלט פינסקר וחיבורי אוטואמנציפציה. בֶּן־גוריון מספר כי שנים לאחר פרסום החיבור המליץ כנראה דוד ולפסון להרצל לעין בו, ולאחר קרייתו אמר הרצל כי אילו ידע על קיומו קודם לכך, לא היה כותב את מדינת היהודים. על כך העיר בֶּן־גוריון: 'ההיסטוריה היהודית אסירת תודעה למקורה שהרצל לא ידע

על הקונטרס אבטואנציפציה – ושלא נמנע מכתיית מדינת היהודים'.<sup>51</sup> במה אם כך היה חידשו של הרצל? חוות העצמות הלאומית היהודית המודרנית ידע לצקת ברעיון הציוני היישן כוח ותנופה שנבעו מתקוף אישיותו, ובכך גילתה רברימה חשובה יותר מרעיון חדש: 'הרצל גילתה את עצמו, את החווה, המנהיג, האדריכל והמצביה המדייני הגדול, שלאquam בישראל כמו מזו נפילת בר־כוכבא'. תודעה עצמית זו הייתה האנשה של התודעה הפרומתאית הציונית: את 'סוד העשייה ההיסטורית' ו'סוד הביצוע המדייני', מצא הרצל 'בתוך עצמו ובתוך העם היהודי גופו': הוא הפך את העם היהודי בפעם הראונה מזו לכת העם בגולה לכוח וגורם מדיני. המדינאי היהודי המודרני יצר את 'המדיניות העברית' (וזוק בדבריו: 'עברית' ולא 'יהודית'), חישל את הכלים הפליטיים, הארגוניים, הדיפלומטיים והפיננסיים, ובעיקר כונן את העם היהודי בתוך סובייקט ההיסטורי الآخرאי לנורלו לאחר

.187 שם, עמ' 48.

.188 שם, עמ' 49.

.185 שם, עמ' 46.

.186 שם, עמ' 47.

הראשונות וממשיכיהם תלמידי הרצל שילבו בתחום הציונות המדינית גם עשייה התיישבותית, יצירה בלתי פוסקת ועליה. 'אליו הרצל היה מאיר ימים' ומגיע לשנת 1944, אמר בז'גוריון, היה נוכח לדעת כי תיתכן גם התcheinות להתחייבות ברורות וምורשות'. בעקבות מדיניות בריטניה היו מסקנותיו של בז'גוריון שונות מalto של הרצל: 'יש ליצור גם דברים ולא רק תנאים'.<sup>53</sup> לציונות המדינית של הרצל הוסיף המנהיג הישראלי גם ממר מעשי: 'המעשה החברתי, ההתיישבותי והביטחוני'.

בשנת 1946 נשא בז'גוריון דברים במלאות חמישים שנה לקונגרס הציוני הראשון. בתאריך היסטורי זה הוא טען מושמות פוזיטיבית, המנוגדת למסורת היהודית שמצוינה רק ימי זיכרונו של דיפנות, גזרות, גירושים, פרעות והשמדות'.<sup>54</sup> לתאריך החגיגי ביותר שצוין מאז TABOT בר כוכבא וקץ הממלכויות, נסף חוכן פרומתאי: 'הוא תאריך שאנו עשינו אותו ולא אחרים. הוא עשה אותנו מחדש לעם'. בז'גוריון מודיע שוב את היסודות הפרומתאי בתאריך זה: 'בקונגרס הראשון, ב-1897, הוקם מחדש העם היהודי המכיר בעובדת היותו עם והמכריז על רצונו להיות שוב כל העמים עצמאי במולדתו'. ברבים מנאמומי מצין בז'גוריון את 'האחראי הראשי לתאריך זה, ד"ר הרצל',<sup>55</sup> שרשם ביוםנו את דבריו הידועים לאחר הקונגרס: 'היום יסדרת את המדינה היהודית. אם אומר זאת בגלוי עכשו ייראה הדבר לרבים נלעג, אולי בעוד חמיש שנים, על כל פנים בעוד חמישים שנה יכירו בה הכל'. לא הייתה זו גחמה או הזיה להצלחה רגעית, סבר בז'גוריון, אלא אינטואיציה היסטורית عمוקה, מפני שבאותו היום באמת הוקמה המדינה היהודית, כי מדינה נוסדרת תחילתה לבב העם'.<sup>56</sup> אמנם חזיתו של הרצל לא נתגשה במלואה, שהרי יש דברים נתונים בהיסטוריה שאינם מתקיימים, אך 'החזזה רואה את היהות נתוניהם וועישה מאצים להגশמתם'. בשלב זה פירט מנהיג המדינה היהודית שבדרכ' את המשברים שידע העם היהודי באותה שנה, 1946: חורבן יהדות אירופה, הקשיים שמערימה בריטניה, גירוש אקסודוס' וידיותם מבית. אך הישגorthachiyo של הרצל בבריטניה, גירוש אקסודוס' וידיותם מבית. אך הישגorthachiyo של הרצל בבריטניה אחד, ואפילו עיור, מוכחה לראות כי יש כבר בארץ ראיית של מדינה יהודית'.<sup>57</sup> אין זה יישוב יהודי סתום, אלא מימוש בפועל של המדינה בדרכ'.

.53 שם, עמ' 192.

.54 דוד בז'גוריון, 'על סף המדינה', ל' יפה (עורך), ספר הקונגרס למלאות חמישים שנה

לקונגרס הציוני הראשון, ירושלים תש"י, עמ' 20.

.55 שם.

.56 שם.

.57 שם, עמ' 22.

מלחמה ויצהרה'.<sup>58</sup> שני יסודות אלה – צרת ישראל וכוח האידאל הציוני – הניעו לפִי הבנות של בז'גוריון את אמוןתו של הרצל בהגשה הציונית. מה שמשיך יותר מכל אל הרצל היה יכולו להעניק ליהודים 'האינטואיציה הגאנונית של לאומי משחרר וגואל'. בז'גוריון מבהיר בו את 'האינטואיציה הגאנונית בהבנת הטבע האנושי', ומספר על הופעת הרצל כנסי האסתדרות הציונית ב-7 ביולי 1902 בפני 'הוועדה המלכזית לענייני הגירות הזרם' בלונדון. כאשר נשאל מדוע נכשל הניסיון ההתיישבותי של הברון הירש בארגנטינה, השיב הרצל: 'כשאדם שואף להתיישבות נחוצה לכך לו דגל ורעיון. איןכם יכולים להגשים את הדברים האלה במימון בלבד'.<sup>59</sup> הכוחות המניעים מהלך היסטורי הם/atmosphere המהפכנים וסביר המונחים. עוד מספר בז'גוריון שכאשר ניהל הרצל בשנים 1902–1903 משא ומתן עם ממשלה בלפור, העירו לו במשרד החוץ הבריטי על התנאים הקשים השוררים בא-עיריש ובסיני. על כך השיב הרצל ללורד לנדרסון, שר החוץ: 'אם גם דעת המומחים לא תחא נוחה ביתור, הרי יכולה צרת היהודים לשמש כוח כזה שתאפשרו ההתיישבות גם בתנאים כאלה של גברי ההתיישבות נורמלית היו בלא רצויים'.<sup>60</sup> נטיה זו להתעלם מגורמים אובייקטיביים' ומדועות מנוגדות של מומחים אפיינה גם את בז'גוריון, ולא פלא שהוא בחר לצטט את הרצל בהקשר זה. יכולת הבקעה ההיסטורית של המנהיג שנרגלה בהרצל, עיצבה וחישלה במידה רבה אף את מנגינותו של בז'גוריון עצמו.

ואולם, אם אקלים הדעות שבו עוצב הרצל היה ליברלי ורומנטי אך גם לאומני ואנטישמי, הרי שבז'גוריון היה דרייקלי ואידיאולוגי ממנו מפני שהושפע מהאויריה המהפכנית של תחילת המאה העשרים, שבה הוצדקה התפיסה שכדי להחריב עולם ישן ולבנות במקומו סדר חברתי ולאומי חדש, יש להשתמש בכוח. באווירה זו פעלו לנין וטרוצקי, פילוסודיקי ואט-ටורוק, וכןם, גם בז'גוריון הונחה על ידי חזון מшиб'י-אוטופי שיוביל להtmpesh רק באמצעות מהפכנים. מהפכנים תרבות-סוציאליסטי נצרכה בכור ההיסטוריה המרקסיסטי, ונקודת המוצא שלה, בניגוד להרצל, הייתה ההבראה כבסיס הכרחי לכל שינוי.

בז'גוריון לא נמנע מביקורת על הרצל. מסתבר שצורת היהודים וכוחו הולוונטרי והויצור של האידאל לא מספיקים, והם הצביעו אףלו את הנחתו הפוליטית של הרצל עצמו – שיצירת תנאים פוליטיים נוחים קודמת לכל פעולה התיישבותית. בז'גוריון הפנים לכך זה, ואנשי העליות

.58 שם.

.59 שם.

.60 שם.

חזונו של הרצל שתואר באוטופיה הציונית אלטנויינדר, חוזר גם בדבריו לראובן בריניין, וניכרת בה המשיחיות המדעית:

[...] כה החשמל הזה הוא מלך המשיח ובנפלוותו יביא את הגאולה לכל העמים ולכל העבדים הנכענים! – דברי ברנסטיין העליבו את רוחי החולם: – האלקטרון בתור משיח! כמה חולין יש זהה. לא, אמרתי לבבוי, המשיח האגדית הוא יותר יפה, יותר דם ונsha מהמשיח החשמלי! עוד ימים מועטים ומהפכה באה ברוחי ההווה. אמרתי בלבבי: מי יודע אולי הכה החשמלי הוא הוא באמת הגואל, אשר אנו מחכים אליו, והוא ירים את עברי הגוף והרוח משפלותם. אז החלמתי בלבבי להיות אינג'ינר.<sup>60</sup>

אף בז'גורין ביקש תחילתה להיות מהנדס. בסופו של דבר הוא תיעל את רצונו הפרטני למטרות לאומיות: הנדסת חברה מודרנית באמצעות פוליטיקה וחינוך, מדע וטכנולוגיה. ארוי בראל מפרט במחקרו החדש סדרה של פרויקטים מדעיים-טכנולוגיים והנדסיים מרכזיים שהגנה ויוזם בז'גורין, וביניהם הקמת תעשייות ביוטחוניות והפרויקט הגרעיני, ביסוס מפעלי פיתוח והתיישבות, פיתוח מוסדות מדעניים ועוד.<sup>61</sup> לימים, כשתיאר שמעון פרס בספרו עם הרצל בארץ חדשה את פגישתם הוירטואלית של החווה והמייסד, הוא התעכבר על חזונו הטכנולוגי של בז'גורין: 'כך למשל, אמר בז'גורין להרצל, אין ספק שנוכל להפיק חשמל מאנרגיית השמש, השימוש תפצה אותנו על הארץ נפתח! התפלת מי הימ תשמש לנו פיזיו על קוינו של נהר הירדן. אותו נהר אומלן ומפורנס שכמות ההיסטוריה הזורמת בו גדולה מכמות המים. הוא בטוח שהטכנולוגיה gabohah תחליף את החקלאות האינטנסיבית, תביא ליבולי ברכה ותיצור שפע חסר תקדים.'<sup>62</sup> היה זה הדר לחקלאים הדעות האופטימי של האוטופיות הטכנולוגיות נוסחת המאה התשע-עשרה, שהן הייתה שותף הרצל.

### לפתח משיחיות רובצת

בישיבתה של הכנסת השנייה ב-5 במאי 1952, הובא לקרייה ראשונה חוק מעמד הסתדרות הציונית: הוטcenotut ha-yehudit la-arez-israel.

<sup>60</sup> בריניין (עליל, העלה 10), עמ' 18.

<sup>61</sup> ארוי בראל, יהסו מדיניותו של דוד בז'גורין כלפי מדע וטכנולוגיה 1935–1948, עבורת

מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2004.

<sup>62</sup> שמעון פרס, עם הרצל לארץ חדשה, תל אביב 1999, עמ' 176.

ב-16 באוגוסט 1949, יום העלאת עצמות הרצל לירושלים, התקנסה הכנסת הראשונה ליישבה מיוחדת. בנאומו החגיגי ציין בז'גורין כי רק שני אישים בתולדות ישראל זכו שעם המשוחרר יעללה את עצמותיהם מהניכר לארץ: יוסף, 'העברי הראשון', והרצל, 'החוזה הגדול'. ואילו אදול מנהגי ישראל ונכאיו, משה רבנו [...], לא זכה לבוא ארץ, וגם לא להיקבר בתוכה.<sup>58</sup> כאן ציטט בז'גורין את הרצל בדברים שכabb ש-ש שנים לפני פטירתו: 'אני יודע שעת מותי, אבל החזונות לא מתות. מימי באזול יש לעם ישראל נציגות עממית, והמדינה היהודית בمولדת תקום'. ואכן, הוא הצהיר, נבואת החוזה נתקימה:

כשהרצל כתב בשנת 1895 את ספרו מדינת היהודים, היה נדמה לו שהוא שומע מעין משק-כניםים מעל ראשו. הוא לא טעה. זה היה משק כנפי שכינת ישראל אשר לא סרה מעליו גם לאחר מותו – כי נטליק הרצל בזיהותם [...] אבל נשאר לנצח החוזה והויצר הממלכתי בחסר עליון, על-פי ההשגה להיות בז'אלמוות בתולדות ישראל.<sup>59</sup>

למרות ביטויו השגב הгеוגרפיים נוכחים גודל השעה, נعزيز בז'גורין את כוחו של החזון ההרצליани דוקא בעובדה שהוא אינו רעיון חדש: 'זוהי גדולתו של הרצל: רעיון ישן נטליק בלבבו, ובכוחו אמוני, קסמי-אישיותו ופעליו האדרירים, נהפק לרעיון חדש, חי ודינמי, מدلיק לבבות, מפיח תקוות ואמונה, מפעיל המונים, זוקף קומת עם, מארגנו, מלכדו, הופכו לבוח מדיני, לגורם בינלאומי – והרעיון נעשה מציאות'. כוחו המבקייע של המנהיג ההיסטוריה ניכר בזכות אישיותו היהודיית, ההופכת רעיון בכוח למציאות פוליטית, כמעט יש מאין. יכולתו של הרצל להרביק ובבים בחזונו הפרטני ולהפכם לתנועה פוליטית, היא שהרשימה את בז'גורין, המודע לכך שהשראות הייעוד להגשים חזון זה. המנהיג הישראלי מקבל אם כך את השראתו מהמנהיג הציוני: 'אף על פי שאין אני לא נביא ולא חוזה חזונות הריני מורה שאני מטפח בלבבי את התוחלת והאמונה, שבאחד מן הימים יתלקח עם ישראל באש התלהבות נפלאה'. וכך מסתיים נאומו בכנסת:

אולם הרצל בז'אלמוות, מצבתו היא מדינת ישראל אשר תיבנה ותגדל ותיך באחבות בניה-בוניה. לא תחולقت אבל תהיה הלוית עצמות הרצל לירושלים, אלא מסע נצחון, נצחון החזון שהיה למציאות.

<sup>58</sup> דברי הכנסת, הכנסת ראשונה, ישיבה שישיים ותשע, עמ' 1359–1360.

<sup>59</sup> שם.

[...]. העלייה לארץ קדמה להסתדרות הציונית, והיא-היא שלידה אותה'. בכך גודיון, שהעצים כהגדלו את חילוקי הדעות בין תפיסת העלייה וההגשמה לבין תפיסת הארגון הציוני, גס כי עם הקמת המדינה איבך הארגון שהקדים הרצל את כוחו ואת משמעות קומו: 'המדינה עצמה נועתה למכתיר הראשי והעיקרי המגשים החזון הציוני והמלכד ומאהד את העם היהודי [...]'. כשם שאין אדם מפנה בבנו ובתלמידו כך אין יסוד לתנועה הציונית לקנא במדינת ישראל'.<sup>67</sup> הנואם עופר למאמר תחת הכותרת 'על הציונות, העם והממשלה' (1953) ובו רמז בז'גוריון ש'חוזה הציונות הממלכתית' (ודוק): 'בכינונו עצמנו במולדה לא הגענו לכך בדרך בשאיפת גאותנו אלא בראשיתה'.<sup>68</sup> אכן, הקמת מדינת ישראל הייתה בז'גוריון 'מאורע משיחי', ולאחר הקמתה הוא ביטא בצורה בהירה את הזיקה בין האפוקליפסה של יהדות אירופה למעשה המשיחי של הקמתה: 'רצה הגדל, והמאורע המשיחי – אני מרשה לעצמי להשתחש בתואר נורא-הדור זה – של חידוש המדינה היהודית, אריע בזמן שלישי מעמו השמד'.<sup>69</sup> כזכור, את התפילה לשולם המדינה, שמדינת ישראל מתוארת בה כ'ראשית צמיחה גאותנו', חיבר שי' עגנון בבקשת הרב הראשי דאו יצחק הרצוג. זיקה זו בין הczmaה המשיחית היהודית עתיקת-הימים לבין התנועה הלאומית היהודית המודרנית, לא נשאה בוגר תפילה בלבד; השיח התיאולוגי-פוליטי חריג מתחומי האמונה הדתית גרידא והתנהל בר בבד עם השיח החלוני, ושניהם ניהלו דיוון ערך במשמעותם של הממלכויות הישראלית החדשה ובזיקה למסורת הדתית בכלל ולמסורת המשיחית בפרט.<sup>70</sup>

ב-1953 ראתה אור מהדורה נוספת של מדינת היהודים בציরוף הקדמה מאט בז'גוריון,<sup>71</sup> שהוא גרסה מעודכנת של נאומו במלאות ארבעים שנה למותו של הרצל ב-1944, וכוללת שינויים מסוימים: ב-1944 כתוב בז'גוריון: 'ההיסטוריה היהודית אסירת תורה למקרה שהרצל לא ידע על הקונטרס 'אבטואמנציפציה' ושלא נמנע מכתיבת מדינת היהודים', ואילו ב-1953 הוא שינה את הציירוף 'ההיסטוריה היהודית' ל'ההיסטוריה העברית'; ב-1944 הוא כתוב: הרצל 'לא חיש [...] בראית הצורך ברכיזו טריטוריאלי ושיבחה למולדת', וב-1953 הואתיקן: 'חוזה המדינה לא חיש [...] בראית הצורך ברכיזו ארצי' (במדינת היהודים לא הכר עדין הרצל בשיבחה למולדת כאפשרות היהידה של ריכוז טריטוריאלי והקמת מדינה יהודית'). הדגשת השיבה למולדת כאפשרות היהירה, המרת היהודיות בעבריות' והפיחות בתרומות הוגי הציונות בגולה – כל אלה הן עדויות לתהיליך שבו בז'גוריון נעשה פחות ציוני' יותר עברי'. מעבר זה קשור כמובן גם לעיסוקו החדש – קרייה סלקטיבית ('עברית') בתנ"ך. נקודה הראوية לציון בהקדמה של בז'גוריון למדינת היהודים היא הרגש שהוושם על מופתיות המדינה שבדרך:

67 שם.  
68 בז'גוריון, 'על הציונות, העם והמדינה', חוות: קבצים לדרכי עיון בשאלות הציונות,

האומה והמדינה', ירושלים 1.6.1953.

69 בז'גוריון, 'הקרמה', בנימין זאב הרצל, מדינת היהודים (בתרגום ש' פרלמן), ירושלים 1, 1953, עמ' 1.

נאומו של בז'גוריון במעמד זה, שימוש לו הזדמנויות נוספות להפצת עמדתו שלפיה הקמת מדינת ישראל היא אתחלתא גאולה. ואכן, נאומו שזור בכתבוי גאולה רבים: מדינת ישראל היא 'הוכחה ניצחת [...] ומכ舍ר ראש' לגאולתו'; 'מדינת ישראל הרואה עצמה כיצירתו של העם היהודי ונועדה לגאולתו'; 'מדינת ישראל פרי חזון גאולתו של העם היהודי'; 'עם הקמת המדינה ניתן לחזון הגאולה היהודית המצע והבסיס הממשי, המציגות להתגשותו'; 'ירק מתוך כוחות נפשו של העם ינק חזון הגאולה היהודית'; 'בכינונו עצמנו במולדה לא הגענו לכך הדרך בשאיפת גאותנו אלא בראשיתה'.<sup>72</sup> אכן, הקמת מדינת ישראל הייתה בעינו 'מאורע משיחי', ולאחר הקמתה הוא ביטא בצורה בהירה את הזיקה בין האפוקליפסה של יהדות אירופה למעשה המשיחי של הקמתה: 'רצה הגדל, והמאורע המשיחי – אני מרשה לעצמי להשתחש בתואר נורא-הדור זה – של חידוש המדינה היהודית, אריע בזמן שלישי מעמו השמד'.<sup>73</sup> כזכור, את התפילה לשולם המדינה, שמדינת ישראל מתוארת בה כ'ראשית צמיחה גאותנו', חיבר שי'

זיקתה של המדינה הישראלית לחזון הגאולה עוללה אצל בז'גוריון בהקשר של הצעת החוק ב-1952: 'בהתדרות הציונית נתבטא הרצון הקולקטיבי וההיסטוריה של העם היהודי בשאיpto לגאולה'.<sup>74</sup> ידועה איבתו של בז'גוריון להסתדרות הציונית לאחד הקמת המדינה, ובמיוחד חשבונו עמה על שלא חיבכה את חבריה לעלות הארץ. לזרך זה גויס בצוותה מתחכמת יוצר ההסתדרות הציונית, הד"ר הרצל (ש[אנ]ן הגדרה כולעת ומצוה [...] "הצינות היא העם היהודי בדרך"). הבחנה עמוקה זוldrיו של בז'גוריון, עותה לאمرة חסרת-שחר ש'הסתדרות הציונית היא מדינה בדרך'. לדעתו, 'התקומות המדינה וההוויה במשך שנים היו לא בתוך ההסתדרות הציונית אלא בצמיחה היישוב, בגידולו ובהתעצמותו

63 דברי הכנסת, הכנסת שנייה, ישיבה ע"ז, עמ' 1928-19.

64 בז'גוריון, חזון ודרך ג, תל אביב 1952, עמ' 148.

65 דוד אוחנה, 'משיחיות חילונית כתיאולוגיה פוליטית: המקרה של דוד בז'גוריון', ריסטוף שמיט ואלי שינפלד (עורכים), *תיאולוגיה פוליטית בישראל*, יראה אוור בהוצאת הקיבוץ המאוחד ומכוון נ ליר בירושלים.  
66 דברי הכנסת (לעיל העדרה 63).

הפרומתאים היהודים: מיסוד מדינת היהודים קווואן במו-זונז הוויזט –<sup>57</sup> אומה צעירה, ובעצם יישוב דל בתושביו ובאמצעיו, שזה עתה Km מהורבות החידולין ומماבק על עצמאותו – נושא על גבו את הבשורה המשחית לאומות העולם: לא בשורה דתית או לאותה, אלא תודעה עצמית של מופתiot.

נסיבות טריגות הביאו להגשמה של הנבואה הרצליאנית, ובמוקם הכלל הגדל שהיה בקשה לנאו, הגיעו להופיע הארץ פלטי השואה ופליטי המזודה. תבנית נוף מולדתם התרבותי לא הייתה חלק לגיטימי של האתוס החלוצי הציוני ושל החברה היישובית. את 'אבך האדם' צריך היה להפוך לאדם חדש. המטרה הייתה אפוא לכונן קולקטיב סוציאלגי בעל ייעור משותף, ולשם כך נבנתה אידאולוגית כור ההיסטוריה, ונוצרו מיתוסים גבורה משטר חברתי חדש הבנוי על קוופרציה של פועלים בניחורין. הרצל, לדעת בן-גוריון, לא היה סוציאליסט, אך הוא האמין באדם הסובל, וביכולתו להינאל בכוח רצונו ובמאציו יצרתו; הוא האמין בכוח הארגון הלאומי וה坦כון החברתי, בכוח המדע והטכנולוגיים ובכח הרעיון הגואל והמשחרר. על ארבעת יסודות אלה הושתת חזונו של מדינת היהודים קום – ותהייה מדינה למופת.<sup>58</sup>

בן-גוריון ראה ברעיון המשיחי בסיס משותף לבנייתה של האומה הישראלית המתהווה, סדר לחישולה ויעד שלאורו אפשר להצעירן הן את מסורתם היהודיים שימושו בעינויו מוגיס המשיחית הינוקת מקורות העילית הישנה והן את העלייה החדשת. האידאה המשחית הינוקת מקורות מסורתיים יהודים שימושו בעינויו מוגיס המשיחית להקלות יהודיות שונות לכאן ספר-על של גלות ותקומה, של פזרה וקוממיות. המולדת היא ציון, החנווה היא הציונות, ההיסטוריה היא שבת ציון, והעתיד הוא גאולה לאומית ותרבותית של העם היהודי המתמסת בכינונה של ממלכה מלויה באידאולוגיה משיחית.

יהודית בארץ-ישראל.  
בתום תקופת המעבר מיישוב למדינה ביקש בן-גוריון להלאים את כל היסודות הפרטיקולריים העולאים לקרוא תיגר על הריבונות הצעירה. הפגוט אלטלנה' ופירוק הפלמ"ח סיימו את הנטיב לממלכויות, והAMIL'ץיות האידאולוגיות הותכו לצבע מלכתי. כך נהג בן-גוריון גם באשר לחינוך, למשק ולחברה. המהלך הכלול של הממלכויות כלל גם הלאמה של התרבות והמסורת היהודית, כאשר חוד החנית של האמונה היהודית היא החזון המשיחי. בהלאמת המשיחיות נסגר מעגל של המסורת היהודית, האוניברסליות הציונית והמלךויות הישראלית.

האידאולוגיה הציונית והמלךויות הישראלית, בחזונו המשיחי-החילוני ביקש בן-גוריון לשרטט את קיום העתידי של העולם המשיחי-החילוני ביחסים של מושגים של המציאות, אלא גם בערכיהם של הראוי: חרdotvo הגדולה הייתה שחלהם בין דורות של תרבות יהודית עתיקת-יוםין, אשר העניקה לעולם את המונוטאיזם, את האוניברסליות, את הרמב"ם ואת איינשטיין – يتגמץ לכדי ממצר צלבני בלבד המזרחה התקיכון. בן-גוריון חש שמא תצמץ מכל זה אלבניה או ספרטה. לפיכך נתכלדו בממלכויות הבן-

גוריוונית היסוד הפרטיקולרי-לאומי והיסוד האוניברסלי-משיחי.<sup>59</sup>

coheno אתנו לברוא לנו מדינה למופת, הכריז הרצל בשנת 1896. רוצים אנו להשתמש במדינת היהודים בכל הנסיוות החדשניות ולהשלים [...]. נתאמץ להיות ראשונים בכל מעשה טוב ומועיל, וארצנו החדש תהיה ארץ נסיוון וארץ מופת לרבים. בדברים אלה מסיים הרצל תיאור הקמתה של מדינת היהודים.<sup>60</sup>

יסוד הרצליאני זה של 'מדינה למופת' שגובש במדינת היהודים, פתוח מאוחר יותר, לפי בן-גוריון, בספר עתידני שלם שהוקדש למטרה זו, אלטנויילנד, שבו תוארו לא רק הויה פוליטית של עצמות יהודית, אלא משטר חברתי חדש הבנוי על קוופרציה של פועלים בניחורין. הרצל, לדעת בן-גוריון, לא היה סוציאליסט, אך הוא האמין באדם הסובל, וביכולתו להינאל בכוח רצונו ובמאציו יצרתו; הוא האמין בכוח הארגון הלאומי וה坦כון החברתי, בכוח המדע והטכנולוגיים ובכח הרעיון הגואל והמשחרר. על ארבעת יסודות אלה הושתת חזונו של מדינת היהודים קום – ותהייה מדינה למופת.

גם מופת זה עמד גם ביסוד האידאה המשחית הבן-גוריונית. בעשור הראשון של המדינה נתפרשו באופן עקבי היסודות המופתיים כהלאמה גורפת של המשחיתות המקובלות את דמותה של הממלכויות. במשך יותר מששים שנה לא נלאה בן-גוריון מלהטיב לחוץ המשיחי של עם ישראל. בעינויו, המוטיב המשיחי, שהיה בבחינת מיתוס מגיס בלבנייתה של אומה ציירה, נעדר תוכן דתי או משמעות טרנסצנדרטלית, וכן עד גלם אתוס מוסרי ראוי, קריאה להתיישבות, גיוס הנוער וחברות של חלקי החברה השונים לדפוס ריבוני של מלכויות. אך היסוד המركזי בחזונו המדינה היה הקריאה למדינת הלאום היהודית הצערה לשמש אוננגראד בשירות האוניברסליות של האנושות.

בהקדמותו למדינת היהודים מסכם בן-גוריון: 'נתקים החלום של מדינת היהודים, יקום גם החזון של מדינה למופת'. בניית הריבונות היהודית החדשנה לא הייתה אפוא מכשיר גיס בלבד, אלא כדי לכינון אידאולוגיה לאומית חדשה. מה תהיה משמעותה של המדינה מכאן ואילך? כיצד תיראה בעיני העולם? איזו זיקה תתקיים ביןה ובין התפוצות היהודיות? כדי להסביר על שאלות אלה נפנה בן-גוריון לנסה את חזונו המשיחי החילוני. בחושיו המדינניים החדים הבין שיש להעניק למדינה הזערה תודעת סולידריות, ערך מוסף לדימוי העצמי, משקל סגול שיחד אותה מאותות אחרות, והרגשה של מרכז כובד לעומת התפוצות. החזון שהגיה היה מהפכני בכל קנה מידה:

התיכון. לעומתו, שאב דוד בן-גוריון את מכמני היהדות מספסלי 'החדר' וביוושבו על ברכי סבו, שהיה בקי בחוכמת ישראל מהרמב"ם ועד הרנ"ק. ממנו למד את השפה העברית ועמו היה קורא חומש, מקרא ותרגם עם ביאור בגמאנית של מנדרסון. לפי עדותו שלו, בן שבע נעשתי פתאום אדוק ומדובר בכל המצוות.<sup>74</sup> עד בר המזוודה למד עברית, רשי', תלמוד והיבורים, אך כבר אז העידיף את התנ"ך. משלא גענה אביו של בן-גוריון ומפרשים, עיר מחרץ שהובא לעיל, הוסיף דוד הצעיר לשקד במשך שלוש שנים, עד נסייתו לורשה, בלימוד עצמי בהגות, בספרות ובשירה וקרוא את פרץ, את טולנסקין, את ברודיס, את י"ל גורדון, את אחד העם וכמו כן את ברדיץ'בסקי. הוא כרך דפי נייר ריקם ונרגג להעתיק כל שיר חדש של ביאליק המשורר, אהוב נפשי". ספר אחד הותיר בו רושם عمוק, אהבת ציון של מאפו 'שקרתו כשהיהתי בן תשע או עשר. ספר זה הביאני לציונות'.<sup>75</sup> הנה כי כן, מקורות ינ��טו של בן-גוריון הצעיר נמצאו לא רק באקלים הרווחת מההפגני של אירופה המזרחית, אלא אף בשורשי התרבות היהודית. לימים, בויכוחיו בשנות החמישים עם עסכנים ציוניים ואינטלקטואלים ישראליים, העיד כי יקר וחשוב בעיני התואר יהודי [...]. השם יהודי לא רק קדם לשם ציוני, אלא אומר הרבה יותר מאשר שם ציוני. יהדות היא יותר מצוינות, וכיום היהדות איננו מתיישב עם התבוללותו'.<sup>76</sup>

בישיבה הגדית של הכנסת שנתקיימה ב-9 במאי 1960, במלאות מאה שנה להולדת הרצל, שב ומספר בן-גוריון על אותה שמוועה שפקרה את בית הכנסת בעירתו בהיותו ילד, כי המשיח הרצל הופיע בונוינה: בהמשך דבריו עשה הבחנה מעניינת בין תושבי עיר הולדתו שנחלהו למשכילים, ובomb' חובי ציון', ולחסידי גור, שהתנגדו לכל פועלה שתכלייתה מתן עזרה ליישוב בארץ. בין שני המחנות התעורר ויכוח סוער אם הרצל הוא 'משיח' אמיתי או 'משיח-שקר'.<sup>77</sup> ונוצר מתחם פרווקסל: המשכילים ראו בהרצל נשיא אמת, והחרדים ראו בו משיח שקר. רבים מהחילונים, המערמידים במרכז תודעתם הביבורתית את התבונה, צידרו במשיחיות הפרומתאית שייצגו הרצל והציונות; ואילו החרדים דחו מכל וכל את דחיקת הקץ המשיחית-חלונית, והמשיכו לדבוק במשיחיות הטורנוצנדנטלית.

ליד מיוי המשיחי שהקרינה אישיותו של הרצל ולהיבורו המכונן הייתה השפעה מהפנתת על מיום מדינת היהודים, ובעודותו העצמית: 'המחברת מדינת היהודים עוד לא הגיעה אז לעירתי, אבל הרגשטי' בימים בהם

באמצע שנות החמישים יצאו האינטלקטואלים הישראלים מהחצר הקדמית של הממלכויות והחלו להשמע את קולם הביקורתិ בשיח הציורי.<sup>78</sup> שאלות של זהות שנדרחו בשעת החירות של הקמת המדינה והליך הגדולה, צפו ועלו עתה. 'פרשת לבון' הייתה מריד האינטלייגנציה; במקור הפולמוס בסוגיה המשחית עמדה חרומות של האינטלקטואלים מפני החיבור המסוכן בין רעיון נעלם וטוחף (המשיחיות) לבין עוצמה פוליטית של מנהיג. הם נרתעו מפני התפנית שעשה ראש הממשלה, שגילם לדידם את המשיחיות המדינה, מעיסוק באידיאות לעבר עיסוק בעוצמה. בתקופה זו הרבה בן-גוריון לאזכור את הצבא וראה בו כמכונן את כור ההתיוך, וכבר אז הביע מרטין בובר תרעות ותזה כיצד זה אפשרי בכלל לדון בתהליכים סוציאולוגיים במסגרת צבאית דווקא.<sup>79</sup>

האינטלקטואלים זיהו את הסכנות הרובצות לפתחה של משיחיות מדינית החוברת לעוצמה פוליטית; הם היו ערדים לפרשת קיביה ב-1953; להרפתקה הקולוניאלית ב-1956; לפרויקט הגרעין, לשילוח טיל 'שביט', ולעוצמתה הגוברת של התעשייה-הצבאית בישראל. זו הייתה התפוארה של 'הפרשה'. האינטלקטואלים נבללו מן הגולם הפרומתאי שהמדינה עלולה הייתה להצמיח, ואילו בן-גוריון לא חש מהיבור זה בין משיחיות פרומתאית ועוצמה מדינית, ולא פחד משילוב כוח ואידיאולוגיה. בן-גוריון היה חינכה של הציונות, שהעניקה ליהודים את העוצמה לעצב מציאות בצלמים ובבדמותם.

האבוט המיסדים של הציונות הטמינו 'פצצת זמן' בשימושם בשפה המשיחית; האינטלקטואלים של גבעת רם, דוגמת גרשム שלום, יעקב תלמן, נתן רוטנשטייך ואחרים, ביקשו לפrik את הפצצה בהזדמנות הראשונה שנקרתה בדרכם. קדרמו להם האינטלקטואלים האורתודוקסים כמו עקיבא ארנסט סימון, ברוך קורצוויל ויושעה ליבוביין, שהזהירו כבר למחrat הקמת המדינה מפני השפה המשיחית המתגלגת לשפה פוליטית. כולם הקדרמו לחזות את התאולוגיה הפוליטית של ארץ-ישראל השלמה שנוצרה בעקבות ששת הימים.<sup>80</sup>

נראה שבבן-גוריון הלך צעד אחד קדימה בתאולוגיה הפוליטית, ששורהישה כאמור במשיחיות החלונית של הציונות. נקודת המוצא של הרצל, על אף שהוא אבי הפרויקט הציוני, הייתה של יהודי מtbody בעידן של אנטישמיות המביט בעין אירופאית על המדינה שתקים בעתיד במוזה הים

71 דור אוחנה, *חרון האינטלקטואלים: רדיקליות פוליטית וביקורת חברתית באירופה ובישראל, תל אביב 2005*.

72 אוחנה, (*לעיל, העра 3*, עמ' 275-251).

73 שם, עמ' 369-381.

74 בן-גוריון, בית אב' (*לעיל, הערא 16*), עמ' 28.

75 שם, עמ' 32.

76 בן-גוריון, תשובה למתחוכים (*לעליל, הערא 19*).

77 דברי הכנסת, הכנסת ובירית, ישיבה פ"ט, עמ' 1174-1175.

אופיו הנחרץ והמטריאליסטי, הבנתו והבניאתו את סוד העוצמה הפוליטית, וכוננותו לפרשנות מדיניות כשהדבר נדרש. בהיסטוריה הפוליטית-המודרנית התבבלטו הרצל ובן-גוריון כשני הפרומתאים היהודים החשובים ביותר, אך למרות דבקותם המשותפת בשיחיות הציונית הפרומתאית, ועל אף הדמיון וההמשכיות ביניהם, היטיב כל אחד מהם לגלם באישיותו ובכפועלו את הדמיוי שדבק בו – 'החוזה' מזו 'המייסד' מזו. מرتקמת השאלה כיצד עשויה הייתה להיראות פגישתם של שני פרומתאים יהודים אלו, ועל כך ניסה לענות שמעון פרס, לשעבר ראש הממשלה ותלמידו של בן-גוריון, שתיאר בספרו מפגש דמיוני ביניהם:

עוד לפני שהספקתי לומר מלה להרצל לגבי האיש שהופיע באופן מה מפחיע, והוא כבר ניגש להרצל, הושיט לו יד, ואמר: 'ברוך בואך לבג'. בזריזות לחשתី על אוזנו של הרצל שזה דוד בן-גוריון האגדי, אבל לא הייתה בטוחה שהרצל יודע עליו דבר. במקום זה הוא שאל אותו בלחש: 'מדוע הוא לבוש בגדי חceği כאלה, לא מגוהצים אפילו?' לא הספקתי להשיב, שכן דוד בן-גוריון לא בזבז את זמנו והמשיך בדבריו: 'אני יודע שאתה מייסד הציונות, אבל צרך לבדוק מהי ציונות? מי שלא עולה לאryn – איןנו ציוני. חזונך נבחן בהגשותנו. אל תיתן שישיavo את שם חזונך לשווא'.<sup>79</sup>

בכל רמ"ח אכרי, כי נפל דבר-מה גדול בעמננו, כאשרו אנו עומדים על ספר הגאולה. בן-גוריון סיים את נאומו החגי בכנסת בהdagשת הייסוד האוניברסלי בחזון הרצליאני, מוטיב מרכזי במשמעות האוניברסלית של מכוון המדינה. לבסוף ציטט מסיום החיבור מדינת היהודים: 'בשחרורנו ישחרר העולם, בעושרנו יתעשר, ובגדולתנו יתרגדל. ומה שנעמל לעשות שムען אושרנו וטובתנו – יאציל אושר ויאדר לטובת כל בני-האדם'.

### בין נבייא לכahan

למרות, ואולי בಗל היישעונו על דבריו של הרצל 'כי הדבר [=הקמת מדינת היהודים] יתבצע רק במעשה ידינו'<sup>80</sup> – לא הטיל בן-גוריון את יהבו על הקיסר או על הסולטן. ההבדל המהותי בין שתי הדמויות המרכזיות של העם היהודי בעידן המודרני, מעבר לקווי האופי הייחודיים והקשרי ההיסטורי השונה שבו פעלו, נוץ בעובדה שחווה המדינה כונן את המסגרת הארגונית של התנועה הלאומית של העם היהודי, ובכך ייסד להclaה למעשה את הלאות היהודית המודרנית; ואילו מייסד המדינה ייצק מאוחר יותר בתנועה זו תוכן מדינתי ופוליטי בעצם כינונה בפועל של המדינה. המשיחיות החילונית הציונית הפכה ממילכתיות פוליטית.

האמצעים שנקט בן-גוריון למימוש מטרה זו כללו בין היתר גיבוש קויאלצייה מבית ומחוץ לעצם הקמתה של המסתור הממלכתי; מרכז הכוח הפוליטי בידיו של המנהיג הדוחף להקמת הישות הלאומית; קביעת עובדות לאומיות על ידי התקישות בארצ'-ישראל, גידול דמוגרפי וצמיחה כלכלית, פיתוח מדעי וטכנולוגי; עידוד העליה שתחילה בהעפלה והמשכה בהגירה בלתי סלקטיבית; הקמת המדינה שבדרך על מוסדרותיה הפוליטיים והדמוקרטיים; התארגנות ביטחונית והכנה צבאית למלחמה; וגורמים רבים נוספים שהכריעו את המעבר מアイידאולוגיה לאומית לפרקסיס פוליטי של ייסוד מדינה בפועל.

זה ההבדל בין נבייא לכahan: המרינאי מחויב למלא בתוכן פוליטי, על כל המשותם מכך, את הבתוותו של החווה. לנין וטרוצקי, הנבאים החמורים של מהפכת אוקטובר, משכו את לבו של בן-גוריון יותר מאשר הדמיוי העצמי של הרצל כنبيיא יהודי מודרני. הוא הסתיג מהשלוב בין אסתטיקה, פואטיקה ומיתולוגיה של הרצל, ונרתע מהדימוי התאטרלי ולעתים משיחי שלו. לעובדת הצלחתו של בן-גוריון כמדינה תרמו האקלים המהפכני,

79 פרט, (לעיל, העדה 62), עמ' 175.

78 בן-גוריון (לעיל, העדה 17).

## אנלוגיה היסטורית בМИתוט פוליטי: בין צלבנות לציווות

דור אוחנה

השימוש הפוליטי באנalogיות היסטוריות מדגיש את מעמדו המכובן של המיתוט לא רק בהיסטוריוגרפיה ובשיח האינטלקטואלי אלא גם בחברה, בפוליטיקה ובהבניה של זהות לאומית. הדיון על האנalogיה הציונית-צלבנית בתרבות הישראלית ביטויו השוני בשיח הישראלי והערבי משקפים את חפיקתו הפוליטי של המיתוט ההיסטורי.<sup>1</sup>

ההקבכות בין הצלבנים לבין הציונות ובין תקופת מסעי הצלב לבין תקופת מדינת ישראל מוחות ציר ליבורן ולהבניות הזהות העצמיות של הישראלים. במסגרת בירור סוגיות הזהות היישראליות, ההתחמירות היא לא או דווקא בהצעת השאלה 'מי הם הישראלים?', אלא יותר בסוגיה 'מי הם אינם?'. האנalogיה בין הצלבנים לבין ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, שנידונה מאז שנות הארבעים של המאה העשרים בקשר חוגים אינטלקטואליים ישראליים, הטרימה את הדיון הפוסט-ציוני שנערך בסופה של המאה. כך למשל השימוש במושג קולוניאליות בהקשר הציוני מופיע בדיון על האנalogיה הציונית-צלבנית עד קודם לצמיחתו של הדיון הפוסט-ציוני.

האנalogיה הציונית-צלבנית מדגישה את סוגיות עיצוב הזהות הישראלית לא רק מנקודת המבנה הפנימית, אלא גם באופן שבו נזונה שאלת השתלבותה של החברה הישראלית במרחב. ההקשר המרחבני מעמיד מצד אחד את מדינת ישראל כמי שמייצגת תרבויות מערבית השותלה בלב המזרח המוסלמי, תוך הדגשת הניגוד בין מזרח למערב; מדינת ישראל נתפסת בネットו זר ובכימיות של מדינות קולוניאלייטית מערבית. מצד שני ההקשר המרחבני מציג עמדת חולופית, שלפיה מדינת ישראל משתלבת במרחב הים תיכוני ובכך מקיימת דיאלוג בין מזרח למערב.

1 בנושא זה ראו גם: דור אוחנה, 'הצלב, הסחר והמגן-דור: האנalogיה הציונית-צלבנית בשיח הישראלי', עיונים בתקומת ישראל 11 (תשס"א), עמ' 486–526.

במורה: תולדות הצלבנים בארץ ישראל.<sup>4</sup> את ספרו, שפורסם בשנת 1931, חhab אוטישקין בעקבות ההפרצות מאורעות 1929 בארץ ישראל. בספר כתוב אוטישקין:

אין דבר מסוון מאנגלוגיה היסטורית, אם מפניותים בה. סכנה היא להסיק מסקנות על שאלוות היום מהן היקש לעבר על סקר דמיון חיצוני בלבד, מבלתי להביא בחשבון את כל ההבדלים שבזמן ובתנאים. ויחד עם זה, אין יותר על האפשרות למודע על המצב הקיים וחיקורו של מצבים דומים לו. מיסיבה זו יש לתולדות מלבות ירושלים הנוצרית משום עניין מיוחד בשבייל העזינים, כי אף על פי שהלטינים של ימי הביניים, שבאו לארכן לבונן פה מדינה נוצרית, היו נוצרים ולא יהודים לפחות, ארויים ולא שמיים לפי גזעם, וחיו בתקופה אחרת, והשתמשו באמצעותם אחרים לגמarity מלאה שאוחזים בהם הצלונים בימינו, הרי עצם הפרוובלימה שעמדה לפנייהם היא כמעט אותה שעומדת היום לפני בני ישראל השואפים לשוב לארכם.<sup>5</sup>

לאחר הצגת האנגלוגיה בין העימות הציוני-ערבי בארץ ישראל לבין המאבק הצלבני, המשיך אוטישקין וכותב כי יש ללמידה מהאנגלוגיה כיצד להימנע מופלהה של ציוויליזציה מערבית שתשלח את עצמה במזרחה. מסקנתו לאור כישלון מסעי הצלב, היהתה כי יש ללמידה את תולדות התקופה למען בחוץ בסיבות הכישלון וגורמיו ולמען דעת איך להימנע מאותן השגיאות שהביאו לתוצאות בה רבות ומבריאות.<sup>6</sup>

שמעאל אוטישקין לא היה הפווליטיסט או הדוגה היחיד בתפקיד היישוב, שהשווה בין ההתישבות הציונית בארץ ישראל לבין היטפור הצלבני. גם ברל כצנלסון השתמש באנalogיה הצלבנית בשנת 1940, לאחר שהבין כבר אז את המשמעות ההיסטורית הטרוגנית של חורבן יהדות אירופה. בזיהוורו 'בגבנו אל הקיר' כתב: 'שבט הנאצים מונך, לא מן היום, על ארץ ישראל. כמו מסע הצלב בן גם מסע צלב-הקרס, פניו מועדות מוזרחה. הוא אינו זוקק למיסטייקה של הקבר הקדוש. יש עמו מיסטייקה אחרת: נפט, סואץ, דרכי אויר, דרך פתווחה אל מאות מילויונים עבדים זולים מן הגזעים "הנמנוכים" שנעדו לשרת את גזע האדונים'.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> שמואל אוטישקין, מערב במורה: תולדות הצלבנים בארץ-ישראל, תל אביב: תרצ"א.

<sup>5</sup> שם, עמ' 4.

<sup>6</sup> שם, עמ' 5.

<sup>7</sup> ברל כצנלסון, 'בגבנו אל הקיר', כתבי ב' כצנלסון, כרך ט, תל אביב תש"ח, עמ' 121.

בניגוד לתפיסת העימות היבן-תרבותי מבית מדרשו של שמואל הנציגטון<sup>2</sup> ולニックור הנובע מהפרשנות לאנגלוגיה הציונית-צלבנית, האופציה הימ תיכונית מבטאת רצון לדיאלוג בין תרבויות ושאיפה להשגת השלמה ופיזוס. לפיה גישה זו מדינית ישראל משלבת במרחב הרובות, שמאפשר את קיומן של תרבויות שונות המנהלות קשייה וגומלין ביניהן.

האנגלוגיה הציונית-צלבנית מוחוה מעין רשותן מיתתי, לאחר שהוא מאפשרת הצגת נרטיבים שונים ופרשניות אידיאולוגיות של המציאות ההיסטורית. היטפור הצלבני משמש נרטיב אידיאלי עבור ההיסטוריה. זה סיפור דמיי עם התחללה, אמצע וסוף, אשר מועתק למזרח המוסלמי. לדבריו יהושע פרاءור, המיתוס הצלבני הוא למעשה מעשה סיפורה של אירופה מעבר לים.<sup>3</sup>

לأنשי הדת משמש היטפור הצלבני משל וטמל לחיצמות הנפש של האדם המאמין, בין אם אלו הם נוצרים שנוטשים את מולדתם למען מלחות האל, ובין אם אלו מוסלמים שמכירים את הכהנים הנוצרים מכך 200 שנה. ללאומיות הערבית המודרנית מוחוה היטפור הצלבני מיתוס פוליטי מגיס: זיכרין המאבק המוסלמי בצלבניים הוא מודל מודרנן במאבק הלאומי והדתי הנפוץ בקרב חוגים אסלאמיים וערביים. אלה מודגשים את המרד בקולוניאליזם במלחמה נגד הצלבנים המודרנים וכמאבק לגירוש הכהנים השולטים באדרמות מוסלמיות.

לעומת הפוונדמנטיליסטים הדתיים, המנהלים נגד תהליכי הגלובליזציה, המודרניות והחילוניות, מוחוה היטפור הצלבני עבור החוגים הפטיסטי-ציוניים והציוניים לכה היסטורי. עבנוי חוגים פוטיסטי-ציוניים ממחויש כישלחן החרפתקה הצלבנית את גורלה של תנועה קולוניאליתיסטית שאינה מצליחה להשתלב במרחב הגןאור-פוליטי שבו היא מצויה. לעומת זאת, בקרב חוגים ציוניים מודגש הדיניסון להציג את השוני לצד הדומה בין שתי התקופות, לא רק לשם הצדקה המעשה הציוני אלא גם בחלוקת מניטין ללימוד המיתוס הצלבני בסיפור שטמוני בו לך היסטורי המחייב בוגנות צבאית מתמדת. גישה זו נובעת בין היתר מראיה הסתטור הירושא-פלטיני בעימות הדומה במטרותיו למאבק המוסלמי בצלבניים.

המיתוס הצלבני, כמו גם האנalogיה הציונית-צלבנית על משמעותיה השונות, יצרו היסטוריוגרפיה מקומית ענפה. הספר הראשון שנכתב בעברית ובארץ ישראל על מסעי הצלב היה ספרו של שמואל אוטישקין, 'מערב

<sup>2</sup> שמואל הנציגטון, התגנשות הצייליזציות, ירושלים תשס"ג (תרגום דוד בן-נון).

<sup>3</sup> מבין מחקרים רבים של פרاءור, ראו למשל: יהושע פרاءור, הצלבנים: דיאונה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשמ"ה.

הפסל 'גמראוד' היהוה במשך שנים מוקד לפרשנות מיתולוגית עברית ונגענית. גמראוד' הציג כמי שטסמל שניים שחלו בתורות העברית. כך למשל נמצוא התייחסות המנתחות את הפסל במגלם של הזוחות העברית, שבאה לידי ממצאה בתקופת המנדט הבריטי. מזאן חלה התפתחות מرتתקת ביחס למשמעות הפסל, עד כדי כך שבעינוי אחדים הוא הפק מייצוג של לחם חלוב, אלא שהם גם נעו כמטוטלת בדיאלקטיקה שבין מזרח למערב. מסע הצלב היו תגבורת הנגד של המזרח, והמשכו של קרב מרתון בלבושו הנוצרי-קתולי נגד המזרח המוסלמי. ומסקנתו של פוגל: 'עם קום מדינת ישראל פותחת לפניו ההיסטוריה של הצלבנים פרטנסקיטיות חדשות שאין ערוך לחשיבותן לבינו. מעבנו במצוות התקיכון דומה מהרבה בחינות למצבם של הצלבנים, ובמובן זה עלולות כמה תופעות של הממלכה הצלבנית לשמש תקרים היסטוריים לגביינו. בפוליטיקה גודל מאד ערכו של התקדים'.<sup>8</sup>

המחקר האקדמי החל עוסק בסוגיות האנלוגיה שבין הצלבנים לבין הציונות לאחר הקמת מדינת ישראל. במאמר, שפורסם בכתב העת 'טרם' בשנת 1949, דין חוקר התנ"ך מנהם הרן ביסודותיו שהיו בעובייה של המדינה הצלבנית.<sup>9</sup> הרן לא חשש לעורוך הקבלה ההיסטורית בין התנועה הציונית לבין הניסיון הצלבני. יתר על כן, הוא סבר כי דיין בסוגיה זו עשו להרומם להבנה העצמית, כיצד על מדינת ישראל להתמודד ולהיעיר לנוכח האיים הערבי. במאמרו השווה הרן בין מצבאה האגונומי של המדינה הצלבנית, שנדרקה אל רצועה לאורך מישור החוף, לבין מצבאה של מדינת ישראל, בציינו כי על ישראל לדאוג לצירת עורך טריטוריאלי. הרן התייחס גם למאפיינים האתניים של ההתיישבות הציונית לעומת הצלבנית, וסביר כי נתוני ההגירה היהודית לארץ ישראל מבתיחים למדינה הישראלית כיוון התפתחות ועתיד שונה מוגרלים של הצלבנים.

בשנת 1950 התרפסם בכתב העת 'אלף', ביטאון 'הערבים הצעירים', המאמר 'מלכת ישראל הצלבנית' מאת אהרן אמיר.<sup>10</sup> אמיר, שכבר לפרסם את מאמרו תחת שם העט יהושע בנטווב, הציג עמדת אידיאולוגית נוספת מזו של מנהם הרן, ובה הוזיר מפניהם מדרניות צלבניות (זרות), על ידי מדינת היהודים הצעירה. אמיר התריע מפני נקיטת מדיניות, שהותרת ליהודה המוחלט של ישראל ואשר סופה יצירת תאכדריה יהודית.

12 ט甫 ורטהיימר, יצחיק רבין, האמבעציה הטורקית ו'גמראוד' של דנטזיגר, גלובס, 25.10.1996

Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols., Cambridge 1951–1954

13 גרשם שוקן, 'תולדות מלכות ירושלים הצלבנית', הארץ, 30.3.1953.

14 אוריה אבנרי, 'אל תחוור על שגיאות הפלשטים והצלבנים', העולם הזה, 31.3.1955

15

8 משה פוגל, 'אנחנו והצלבנים', הארץ, 31.10.1952.  
9 שם.

10 מנהם הרן, 'מלכת הצלבנים ומדינת ישראל', בטרם, יוני 1949, עמ' 55–59.

11 יהושע בנטווב [אהרן אמיר], 'מלכת ישראל הצלבנית?', בתרן: נורית גוץ ורחל ויסברוד (עורכות), *הקבוצה הכנעניית – ספרות ואידיאולוגיה*, תל אביב 1986.

התפיסה המודעת של פראור להימנע מהאנלוגיה הציונית-צלבנית במחקריו הייתה דומה באופן עקרוני לגישתו של גרשム שלום, שבחר לא להשווות בין המשיחיות ההיסטוריה היהודית שחקר לבין פעלותה של תנועת גוש אמונים. הנטייה של שלום ושל פראור היהיתה להימנע מעירוב בין העיסוק האקדמי, כדוגמת ההיסטוריה המשיחית או הצלבנית, לבין הסוגיות הפליטיות שהעסיקו באותה עת החברה הישראלית. שני ההיסטוריונים הישראלים הבכירים נרתעו מעיסוקenganoliahistoriae בין נושא מחקרים הישראלים רבים אינם מרגשים מחויבות לעמלה ציונית בסיטית, ועל כן אינם חוקרים רבים אינם מרגשים מחויבות לעמלה ציונית בסיטית, ועל כן אינם מונעים מאנלוגיות. למשל, מחקרו של רוני אלנבלום דן בנושא ההתיישבות העותמאנית ושל ירושה פראור על ארץ ישראל הצלבנית.<sup>16</sup>

של האנalogia הצלבנית באופן גישה הובנת את הקשר של הצלבנים לאדמה, למרחב ולחקלאות באופן שאינו נרטע מן המשמעויות המאיימות רוד בן-גוריון, עוד בטרם קרא את מחקרו של פראור, שלל את האנalogia ההיסטורית: 'אנו יודעים כי להשואה זו עם נושא הצלב אין כל קשר.' לדעתו, לנוצרים המדיאבלים לא היה שום קשר ממש לארץ וייחסם אליה היה מלאכותי. התיחסותו הרבת והמגוונת של בן-גוריון לאנalogia הייתה מלאה, מעידות שהוא העסיקה אותו לא מעט. אך את חיו הקדיש לא ביוםנו, מעידות שהוא העסיקה אותו לא מעט. אך את חיו הקדיש לא להתנחות אינטלקטואלית כי אם להקומו של בית שלישי מודרני ובעל עצמה, לביסוסה של עובדה ההיסטורית מוצקה, שאינה בבחינת אורח הנטה למן במרחב לא לו.

אחד הדוגמאות הממחישות את העניין הציורי והפוליטי בסוגיה הנידונה היה סימפויזין שנערך ביוזמת ביתאון הסטודנטים באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת 1965, בנושא 'מדינת ישראל — מדינת צלבנים מודרנית?'<sup>17</sup>. בין המשתתפים היו חברי הכנסת יהור היררי, משה סנה, משה אונא, אהרון ידלין, יעקב ריפטין ווערך הדין שמואל חמיר, אשר שיקפו את האופן שבו פוליטיקאים ישראלים פירשו באופן שונה את האנalogia על הסק, והודיעו בהסבירם משתתפי הסימפויזין דחו את האנalogia על הסק, והודיעו בהסבירם המלומדים. הדיון היטיב לאfine את הסתמה בפוליטיקה הישראלית לפני התופעה הצלבנית והשלכות דימוייה על הסטטוס הישראלי-ערבי. הסיפור ההיסטורי הצלבני, שהתרחש במאורעות השטים עשרה והשלושים עשרה, היה אם כן למקור התייחסות לניטוח השקפות פוליטיות ולהסקת

Ronnie Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, 18  
Cambridge 1998  
19.1.1965. פי האתacen,

במובנים רבים בארץ נעדרת היסטוריה. להבדיל מtolodot היהודים, המוחקר ההיסטורי כמעט שלא עסק בתולדות ארץ ישראל מתקופת מרד בר-כוכבא ועד ראשית ההתיישבות הציונית.

לשינוי במוגמות המוחקר תרם לא ספק מקצוע הארכאולוגיה. הארכאולוגיה הישראלית, שוכתה לפופולריות רבה בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, העניקה הכרה לחקר התקופות הלא יהודיות בהיסטוריה של ארץ ישראל, ועובדת את העניין המוחקי בתקופות אלו. על רקע התרבות הענין בחקר ההיסטוריה של ארץ ישראל פורסמו מחקרים חשובים של מיכאל אביהו על ארץ ישראל בתקופת רומי וביזנטיון, של יצחק קז-צבי על ארץ ישראל העותמאנית ושל ירושה פראור על ארץ ישראל הצלבנית.<sup>18</sup>

יושע פראור חשך במחקריו הربים פרק מלא של ההיסטוריה אירופית שעברם לים. אף על פי שפראור בקש להימנע באופן מפורש ומודגם מלעוסקenganoliahistoriae, במרקם מסוימים בחור ההיסטוריה הישראלית של מלכת הצלבנים בארץ ישראל להתייחס לשווואתי בין שתי התקופות. כך למשל, במאמר שפורסם בשבועון 'למרחב', בשנת 1954, נגע פראור במשמעותן של analogies ההיסטוריות:

היה מי שהגדיר את ההיסטוריה כוכרונה חיי של האנשות, והאנשות מגיבהanganim חיים ממש, ובתקופות מסוימות, בעיתות חילופות וחידושים, פונה היא אל העבר — אם בגעגועים ובהיפosh נחמה, אם בחיפוש אחר לך ודרך. אולם בפניה זו אל העבר קיים עוד מנייע: הנטייה האנושית כל כך לחפש אחר אנalogia. לעיתים יעוזר הדבר להסתגלותו של האדם לניטבות בلتוי רגילים וחדשות, ולעתים קרוביות יותר אין זה אלא חיפוש אחר האנalogia לשם [...] האוהב כאובי נחפסים לאמונה, שהנתנים של המאה הי"ב והי"ג שעשו להזורך לחלל המאה היב, והנחה זאת בודאי רוחקה מן האמת. אין אנו אומרים זאת כדי לבטל את ערך האנalogia. כבודה במקומה מונח, אלא שאין היא בת חווין ללא רון וסיג. אין ספק שמדינת ישראל עומדת בפני עצמה בפני הממלכה הצלבנית, אולם אין להסיק מסקנות אלא אם עד קווי הדמיון יועמד גם השוני שהוא תועצת החלופות והתרומות שעברו על איור זה במשך שבע מאות שנה ואשר שינו את מסגרתו ואת תוכנו.<sup>19</sup>

16. ירושה פראור, 'תולדות מלכת הצלבנים בארץ-ישראל', ירושלים תשל"א.

17. ירושה פראור, 'גפילת מלכת ירושלים הצלבנית', למרחב: שבועון מדיני, כרך א' (1954), חוברת 3, עמ' 61-60; חוברת 4, עמ' 84-85.

המערבית. בציון דינור התייחס לאנגלוגיה הצלבנית-ציונית בהקשר של תוכנית אלון: התכנית עזרהו בקרבו הרהורים קשים על אודוט גורה של מדינת הצלבנים ובדבר עתידה של מדינת ישראל.<sup>22</sup>

שלושה חוותים לאחר תום מלחמת ששת הימים וביום השנה השבעים לكونגרס הציוני בזול, החומר רמטכ"ל הניצחון, יצחק רבין, לשאת נאום בעצרת בזול. בנאומו, שנישא באולם שבו נערכ הקונגרס הציוני, השווה רבין את מדינת ישראל לממלכת הצלבנים:

אויבנו, ובעיקר שליט מצרים הקולונל נאצ'ר, ניסו פעמים רבות להשווota את מדינת ישראל למדינת הצלבנים. אין בכונתי להפריך הקבלה בלתי מתאימה זו. יחד עם זאת, יהיה זה בלתי נכון לחתudem מכמה וכמה קוי דמיון מקבילים הקיימים בכל זאת. מדינת הצלבנים הרבה באשר אבד הקשר בין העורף הגדול של הנצרות באירופה וכארש מדינת הצלבנים איבדה את תחושת שליחותה ויועדה כלפי הרעיון המركזי בשמו נשלהה על-ידי אירופה הנוצרית למורת התקיכון.<sup>23</sup>

לעומת ההשוואה בין הצלבנות לבני הציונות, שללה את השליטה היהודית בשטחי הגדרה המערבית, קיימת גם פרשנות שונה של שלטת אנגלוגיה זו. למרות טענות המשמעות מצד דוברי המונחלים, השוללות כל השוואה בין מפעל ההתקנחות הישראלי המודרני לבין ההתקנחות הצלבנית בארץ ישראל, בשיח הישראלי-පוליטי והציבורי (ולא רק בז'ה העבריה-מוסלמי) קיימת התקיחסות המתארת את המונחלים כמי שמנHALIM מעין מסע צלב דתי (ולא רק פוליטי או כלכלי) המבוסס על חזורה בקרבו האבות.

האנלוגיה בין ממלכת הצלבנים לבין מדינת ישראל משמשת לא רק בליך היסטורי באידאולוגיה הציונית, אלא גם כמודל קולוניאליסטי בעמודות שניטן להגדרין פוטנציוניות. בבירורו הפטוט-ציוני מתקיים שיש תאולוגי מסוומה: השימוש בטרמינולוגיה כגון 'חטא האדמוני' בהקשר של הקמת מדינת ישראל וגירוש פלסטינים במהלך העצמאות, כמו גם השימוש במושג 'מסע צלב שקט' לתיאור ראשית ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, ממחישים את החשיבות של האנלוגיה ההיסטורית במשמעות פוליטי. כאמור זה סקרתי בקצרה מקרה בו榛 – הקשר המתייחס בין הצלב, הסהר והמג'ידור בזיכרונו המתמשך של הישראלים.

<sup>22</sup> ריאין שערך המחבר עם יהושע אריאלי, מאי 1988.

<sup>23</sup> יצחק רבין, 'מדינה מהופשת את עצמה', בתפוצות הגולה 3 (סתיו תשכ"ח), עמ' 30–32.

מסקנות באשר לעתידה של מדינת ישראל. בשני ספרים שנכתבו על ידי מדריגאים ישראליים באה לדי ביטוי העמורה הפוליטית כלפי המשמעות העכשוויות של האנalogיה הציונית-צלבנית. בספרו של שמעון פרט 'כלע דוד', ובספרו של לובה אליאב 'ארץ הצבי', מתקיים דין ביחס לאנalogיה ההיסטורית.<sup>20</sup> שני הכותבים בחורו להתמקדש דוקא במשמעותו של קרב חטין ביולי 1187, שבו הביס צבאו של צלאח א-דין את צבא הצלבנים. גם פרט וגם אליאב בחורו להתייחס לתבוסת הצלבנים בקרב מן העבר מזמן ראייה של האופנה, שבו מדינת ישראל ערכאה להיערך על מנת להימנע מקרב הכרעה דומה בין ישראל לעולם היהודי. האנalogיה הצלבנית-ציונית לא זו בלבד שהיא מבטאת סוג של חרדה מפני קיום זמני של מדינת ישראל, אלא שהיא ממחישה את הדינמיקה של הזיכרון הקולקטיבי.

רמיוזותיהם של פרט ושל אליאב על קרב חטין אוטומי בעtid — קרבת השונה במנדריו, במוחו ובס��תו מקרב חיטין ההיסטורי — מעולות את השאלה, האם נחרט דימוי התבוסה הצלבנית בגליל בזועם של היהודים בקרב אפיקליפטי, דוגמת הקרב על מצדה או חטאותיהם של השואת? ואם כן, מה הייתה תרומתו לעיצוב המוחשبة האסטרטגית הגרמנית הדריאלית? נראה שמדוברו של סייר קרני חיטין בתודעה הישראלית הקולקטיבית הוא שלו, לחלוtin: אם היה אירענו מוכן, שיעצב את השקפתם של מccoli החלטות בסוגיות האופציה הגרעינית הישראלית, אין ספק שאירעוז זה היה שואת יהודי אירופה ולא התבוסה הצלבנית.

בתום מלחמת ששת הימים הגיעו אלון את תוכניתו להקמת מדינה פלטינית קטנה, מצומצמת בשטחה, הקשורה בהסים ביחסו עם ישראל. אלון התנגד בתקיפות למסירת שטחי הגדרה המערבית שנכבשו במהלך מלחמת ששת הימים לידי הירדנים. בישיבת מרכז הקיבוץ המאוחד הסביר אלון את עמדתו בכר ש'בעיני החזרת החלקים מן הגדרה המערבית לירדן [...] היא מוסכנת [...] מי לדיינו יתקע כף שבעמאן לא יהיה משור מיליטנטי עם משענת בילאומית אותה, אשר בסיטואציה ביןלאומית בלתי נוהה לישראל יפר את הפירוש של הגדרה המערבית ויהפרק אותה לעומדה קודמנית של צלאח אל-דין הבא, מול חוף הים התקיכון?<sup>21</sup>

מפעל ההתקנחות היהודית בשטחים לאחר מלחמת ששת הימים והעלאת תוכנית אלון, עוררו לא רק אצל גאל אלון את ההשווואה בין גורל ההתיישבות הצלבנית בארץ ישראל לבין עתיד ההתקנחות בשטחי הגדרה

<sup>20</sup> שמעון פרט, 'כלע דוד, ירושלים תשכ"ל, עמ' 206; אריה (לובה) אליאב, ארץ הצבי, תל אביב תשכ"ב, עמ' 137–133.

<sup>21</sup> בתוך: צבי שילוח, 'אשמה ירושלים', תל אביב 1989, עמ' 302.